

FEDERICO PAULSEN
PROFESSORE ALL'UNIVERSITÀ DI BERLINO

64-B-205

INTRODUZIONE

ALLA

FILOSOFIA

TRADUZIONE

SULLA DECIMAQUINTA EDIZIONE TEDESCA

DEL

DOTT. L. GENTILINI



58017

MILANO - TORINO - ROMA
FRATELLI BOCCA - EDITORI

Depositaro per la Sicilia: ORAZIO FIORENZA - PALERMO.
Deposito per Napoli e Provincia: SOCIETÀ COMMERCIALE LIBRARIA - NAPOLI.

—
1911

PROPRIETÀ LETTERARIA

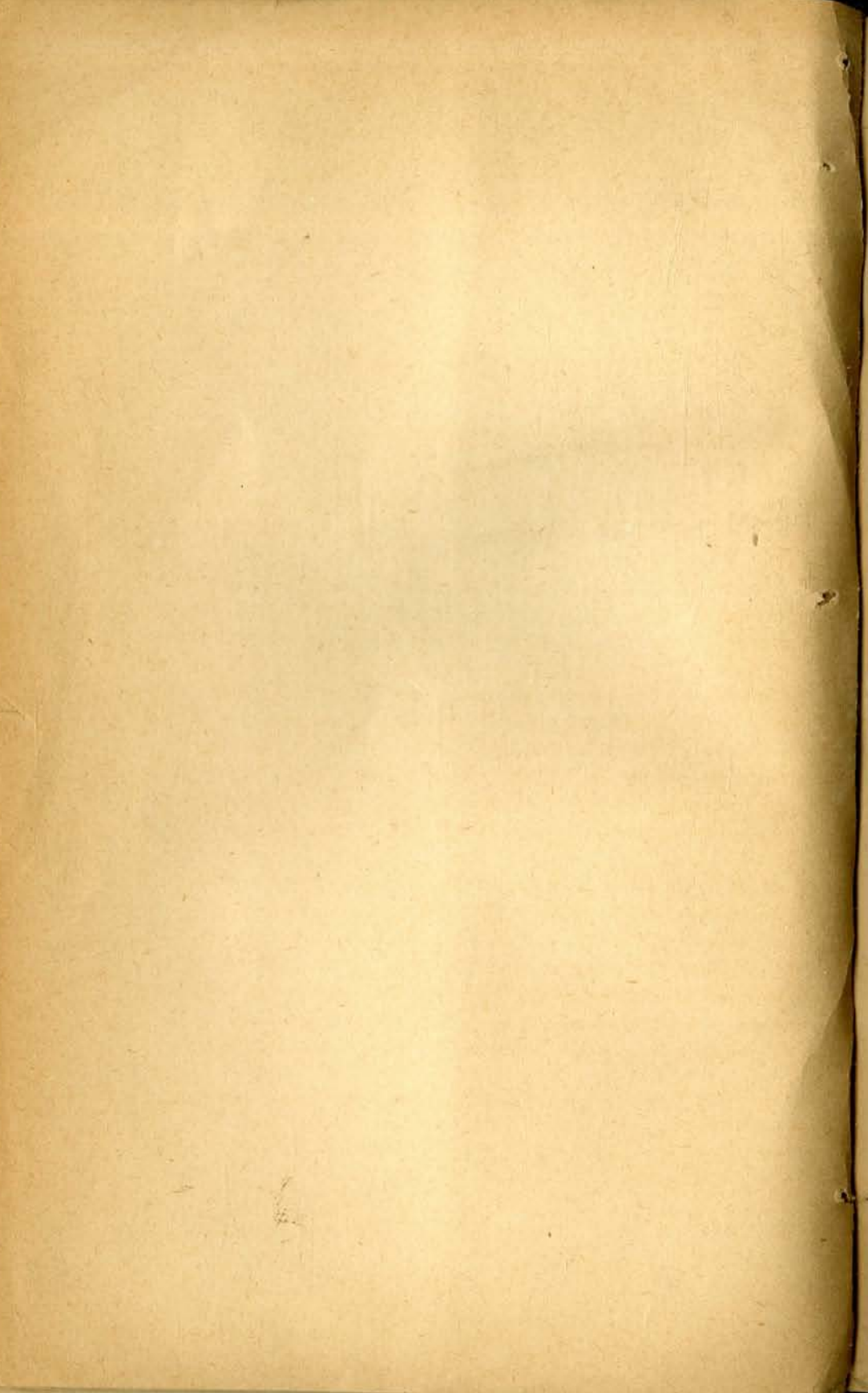
64-B-205

AL SIGNOR
DOTTOR AGOSTINO SOLDATI
GIUDICE DEL TRIBUNALE FEDERALE
DELLA
CONFEDERAZIONE SVIZZERA
IL
TRADUTTORE DEDICA

*Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat alle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre, faß es an.*

GOETHE.

*Già da gran tempo il Vero era trovato,
Tutti gli spiriti nobili aveva esso unito,
Prendilo, ecco l'antico Vero.*



FEDERICO PAULSEN

(NOTE BIOGRAFICHE)

Non la sicurezza dell'ingegno o la vastità del sapere, ma la nobiltà e la grandezza dell'animo ne sembra che formino la nota caratteristica del filosofo berlinese.

Nacque egli nel luglio 1846 nel villaggio di Langenhorn, sulla costa orientale del ducato di Slesia, da famiglia di contadini agiati: ed egli stesso nelle memorie della sua vita (1) racconta estesamente la storia, e ne descrive l'ambiente della sua prima fanciullezza. I suoi primi e più intensi trastulli furono appunto i lavori dei campi: la semina, la fienagione, il raccolto dei cereali, il pascolo degli armenti e le escursioni verso la costa, verso le spiagge del mare del nord, che distavano appena di qualche ora dal suo villaggio natio; quel misterioso e procelloso mare del nord, nel quale gli antenati dei Paulsen avevano per lunghi anni sperimentato la vita e le avventure dell'uomo di mare.

Di lui quattordicenne si era detto a Langenhorn che non sarebbe mai diventato un contadino perfetto. Io non so precisamente quale fosse la ragione ed il motivo di un tale giudizio; forse l'amore dei libri, che in lui era più vivo che non convenisse ad un pacifico coltivatore dei campi. Ma fu appunto questo giudizio che giungeva al suo orecchio come rimprovero che provocò in lui la prima luce di consapevolezza del suo proprio valore e della sua vocazione, e che doveva

(1) F. PAULSEN, *Aus meinem Leben, Jugenderinnerungen*. Diederichs, Jena, 1909. Da questo libro del Paulsen abbiamo ricavato pressochè tutte le notizie intorno alla sua vita alle quali accenniamo in questo breve lavoro.

poi determinarlo a buttare la vanga ed il rastrello, per prendere in loro vece i libri e la penna. Ecco come egli stesso narra il curioso incidente: « Mi accadde un giorno, così egli, che sedendó io la sera coi miei genitori per prendere il the, e facendomi essi delle rimostranze nel senso che io non sarei mai divenuto un perfetto contadino, io tosto replicai: — Io non voglio esser contadino. — Che vorrai tu fare? disse la madre. — Io voglio studiare! *Ich will studieren!* — Così veniva fissato per parecchio tempo il tema dei nostri discorsi. « Dapprima la mia idea non veniva presa molto sul serio, ma insistendo io nella stessa con certa cocciutaggine giovanile, finii per suscitare delle rimostranze. La madre, siccome più pronta di lingua, s'incaricava di mettere in rilievo i vantaggi della vita contadinesca, e soprattutto insisteva sopra questo punto: « Il contadino è l'uomo veramente libero fra tutti nel paese ». Tutti gli altri, specialmente quelli che studiano — essa insisteva — debbono adattarsi a stare sotto-messi agli altri ed a servire. I magistrati, gli ecclesiastici, i maestri, tutti debbono stare sottomessi ai loro superiori; debbono rinunciare alle loro aspirazioni personali, debbono subire il controllo delle loro idee, e se sono rimproverati essi debbono guardarsi bene dal replicare » (1).

Così la madre di Federico Paulsen, donna altrettanto di semplice condizione, quanto di alti e nobili sensi. Ma le sue rimostranze non erano destinate a rimuovere il figlio dal suo proposito. Egli infatti nei suoi quindici anni, ossia nell'anno 1861, incominciava i suoi studi presso il pastore Tompson della sua parrocchia di Langenhorn; nel 1863 entrava nel ginnasio di Altona, donde, dopo di avere superato l'esame di maturità, passava nel 1866 all'università di Erlangen.

Non fu già perchè aspirasse alla carriera ecclesiastica, o perchè fosse mosso da sentimento religioso che il nostro si determinò ad iscriversi alla facoltà teologica di quell'università: piuttosto ciò che lo spinse a quel passo fu una vaga curiosità, fu il desiderio di rendersi conto di ciò che veramente fosse questa tanto vantata teologia di Erlangen.

Ma nella teologia egli non doveva trovare pace e riposo al suo spirito. Essa anzi colle sue formole e coi suoi concetti astratti doveva indisporlo profondamente, e doveva aggravare e rendere in lui più penosa ed acuta una crisi d'animo, di dubbi e di incertezze intorno

(1) PAULSEN, *Aus meinem Leben*, pag. 102-103.

alla sua vocazione, dalla quale in quel tempo fu afflitto. Gli pareva allora come di aver smarrito la sua via e di essere avvolto in un labirinto inestricabile. La dogmatica dell'ormai vecchio e celebre Thomasiaus non lo interessava molto di più di quello che lo interessassero le istruzioni catechistiche della scuola elementare di Langenhorn; nè le prolusioni del Detlitzsch intorno al Genesi lo entusiasmavano maggiormente.

Quale fosse il suo stato d'animo e quale l'indirizzo dei suoi pensieri ci viene rivelato dal fatto che, essendosi egli aperto con uno di quei famosi teologi di Erlangen, questi ebbe a dirgli: « Ma questo non è altro che puro Feuerbach! » (1). Quel teologo voleva dire che il nostro era fra i seguaci del materialismo, del quale in quel tempo il Feuerbach era il grande campione.

La curiosità e l'interesse di questo incidente non sta tanto nel fatto di vedere qualificato per seguace del filosofo di Nürnberg quegli che nella lotta contro il materialismo doveva tanto distinguersi e levare gran fama; quanto piuttosto in questo, che esso ci rivela la mentalità filosofica del nostro, quale era nella ingenuità dell'adolescenza e quale fu poi anche nell'uomo maturo. Davanti alle pretese intellettualistiche della teologia il Paulsen non può non mettersi dalla parte e prendere le difese della scienza e della critica. La teologia si restringa nel suo campo, che è quello di studiare ciò che i sentimenti e le aspirazioni religiose, individuali e collettive suggeriscono e manifestano allo spirito umano; ed in questo suo studio sarà bene che essa si giovi dei risultati della critica e della scienza: ma non abbia essa la pretesa di imporsi alla critica ed alla scienza, perchè ciò equivarrebbe a misconoscere i diritti inviolabili della ragione e dello spirito umano. Egli è adunque fin dal principio nemico irreconciliabile dell'apriorismo e del razionalismo formalistico, nel che non dubiterà di staccarsi anche dal Kant, e di mettersi sulle vestigia di David Hume. Non dobbiamo quindi meravigliarci se un famoso teologo di Erlangen ha veduto in lui invece che il difensore dei diritti dello spirito, il nemico della teologia e della religione, e quindi il materialista: tanto più che non solo un famoso teologo ma anche i più famosi professori dell'università di Berlino non sapranno più tardi evitare un così grossolano abbaglio.

Non fu il nostro molto indisposto dal sentirsi qualificare per mate-

(1) PAULSEN, *Aus meinen Leben*, pag. 145.

* — PAULSEN, *Filosofia*.

rialista. Lo preoccupavano soprattutto in quel tempo i suoi dubbi, le sue incertezze, e quella domanda che gli stava sempre davanti alla mente: Che fare? ed il non saper trovare una risposta.

Nell'ottobre del 1867 egli lasciava l'università di Erlangen per recarsi a quella di Berlino, risoluto a studiare di tutto eccetto che teologia: e si fece inscrivere alla facoltà filosofica. Ma con ciò la sua crisi non era risolta. — Fu un libro, la storia del materialismo del Lange, apparsa in quel tempo, che lo liberò dall'incubo dei suoi dubbi e delle sue incertezze, e schiudendogli orizzonti nuovi lo fece come risorgere a nuova vita. Perchè appunto nel Lange egli vide delineata per la prima volta la posizione della filosofia, come egli poi sempre la sentì e la praticò, ossia come una battaglia a due fronti. Da una parte essa difende contro la teologia soprannaturalistica i diritti di una concezione scientifica della realtà; dall'altra essa combatte il dogmatismo pseudo-scientifico del materialismo, ed asserisce e difende insieme ai diritti della scienza quelli di una concezione idealistica e metafisica dell'essere.

Sarebbe assai interessante ed utile per l'intelligenza del pensiero filosofico del nostro il seguirlo partendo da questo punto della sua vita, nella lunga carriera dei suoi studi e nella laboriosa conquista di quella vasta e profonda cultura filosofica e scientifica che doveva poi renderlo tanto formidabile polemista. Ma una tale esposizione trascenderebbe i limiti che ci siamo prefissi: ci basti dunque l'accennare ai suoi studi fatti, sotto la guida del Trendelenburg, che egli nomina con riconoscenza e col titolo di maestro, intorno alla filosofia di Aristotele. Egli non divideva certamente tutti gli entusiasmi del suo maestro per la filosofia dello Stagirita: ne percepì anzi fin dal principio le deficienze e le debolezze ideologiche: ma dello stagirita egli, il futuro autore del *System der Ethik*, apprezzò assai e studiò profondamente appunto il trattato dell'etica, rilevandone uno dei principii fondamentali per la costruzione del mondo morale, ossia il principio della concezione teologica.

Ma lo studio che doveva maggiormente assorbire le energie della sua giovinezza, e che doveva in certo qual modo caratterizzare la sua attività filosofica, fu quello della filosofia del Königsbergense. A lui riconosce ampiamente l'Höfding (1) il merito grande di aver procurato

(1) HÖFFDING, *Storia della filosofia moderna*. Fratelli Bocca Editori, Torino. Vedi vol II, pag. 532.

alla moderna filosofia una migliore e più profonda intelligenza del pensiero Kantiano. Kant è il Copernico della moderna filosofia ; ma chi in lui non vede altro che il demolitore delle vecchie ideologie, chi non vede in lui che il filosofo del criticismo positivista, non vede e non comprende se non in modo assai manchevole e deficiente il pensiero Kantiano ; e la deficienza e la manchevolezza della sua visuale intorno al Konigbergense non può non condurlo a delle concezioni filosofiche errate. È venuto il tempo di riconoscere nel filosofo di Königsberga il difensore dei diritti della metafisica : egli deve essere considerato come il Platone redivivo dell'Epoca moderna (1). Ecco come il Paulsen insiste in questo concetto :

« La metafisica sorge soprattutto dall'insoddisfazione della fisica. « L'insufficienza della scienza nel campo della conoscenza intellettuale « e la limitatezza della realtà per rapporto all'idea di perfezione, suscitano in noi la tendenza verso il trascendente. Così presso Platone, « il primo presso il quale la tendenza verso il trascendente condusse « alla creazione di una metafisica. Così pure presso Kant, il quale « sentiva pure assai profondamente tanto l'insufficienza della scienza « empirica, quanto il non-valore della realtà fenomenica. La tendenza « verso il trascendente è l'anima della sua filosofia. Ciò che egli « chiama ragione, ossia il complesso delle idee, non è altro che la « tendenza verso il trascendente, la quale « ha le sue radici nel senso « di insoddisfazione che ne deriva dalla pura considerazione scientifica. « L'intelletto si restringe nel campo delle manifestazioni fenomeniche « e trova in esso la sua soddisfazione. Ma lo spirito è qualche cosa di « più che intelletto puro ; la ragione, che comprende e sorpassa l'intelletto, si innalza sopra la natura, in un altro ordine di cose » (2).

(1) Anche FELICE TOCCO in *Nuova Antologia*, 1896, vol. VI, pag. 429 e seg., riconosce nel nostro un valente cultore della filosofia Kantiana ma a lui pare che muovendo da Kant il P. finisca per rinnegarlo. Ciò non solo nella critica del razionalismo e dell'apriorismo dove il nostro, come già si è detto più sopra, segue le vestigia dell'Hume: ma anche nell'ontologia, dove il Kant crede che la mente debba arrestarsi e che non possa entrare nella regione nel noumeno senza paralogismi, o antinomie, o false dimostrazioni, ivi invece il P. ridiventa dogmatico, e tornando allo Spinoza ed all'Hegel, ed in parte anche allo Schopenhauer, costruisce il suo panteismo idealistico. V. l. c. pag. 451.

(2) Vedi la *Deutsche Rundschau*, vol. 128, 1906, « Friedrich Paulsen von Theodor Kappstein », pag. 434.

Bene osserva il Chiappelli (1) che la tendenza filosofica del nostro è verso la comprensione sintetica e le vedute d'insieme; è la tendenza a superare quel criticismo analitico e direi quasi filologico intorno alla filosofia Kantiana che era tanto in voga sulla fine del secolo scorso, per ritornare a rimettere in onore, come è ufficio della filosofia, i problemi universali dell'essere.

Egli è adunque un precorritore del moderno idealismo, è un filosofo dalle concezioni eminentemente personali, tanto personali dal rifuggire ad erigersi a capo-scuola (2).

Ma l'originalità del pensiero congiunta all'indipendenza ed alla schiettezza del carattere, non sono delle qualità che non debbano scontarsi al prezzo di aspri e dolorosi contrasti, anche negli ambienti accademici; ciò che il nostro ebbe ad sperimentare.

Un primo tentativo da lui fatto nella primavera del 1874 per ottenere una privata docenza all'università di Berlino andava miseramente fallito.

I tre saggi filosofici da lui presentati in quell'occasione, l'uno sul concetto di idea, l'altro sul concetto di causa, ed il terzo sul concetto di sostanza — saggi che sulle tracce dell'Hume e del Mill facevano una vivace critica dell'apriorismo e del razionalismo, venivano senza altro rifiutati.

Veramente bisogna dire che egli era stato, diremo, poco abile. Imperocchè, oltre all'aver dato ai suoi saggi un accento polemico più forte che non convenisse ad ambienti accademici, egli non si era peritato di prender di mira in quegli stessi saggi i professori stessi della facoltà che dovevano giudicarlo: fra questi i professori Harms e Zeller. Di qui la ripulsa; alle quali si aggiunsero i malintesi; poichè quei suoi saggi erano giudicati, specialmente dall'Harms che si considerava come suo maestro e che non sapeva deplorare abbastanza il traviamiento del discepolo, come una completa dedizione allo scetticismo di Hume, e come una via aperta al materialismo. Nè i malintesi cessarono tanto presto; poichè avendo il nostro ritentato la prova del professorato

(1) Vedi uno studio filosofico del CHIAPPELLI in *Nuova Antologia* del 16 novembre 1905, intorno alle condizioni presenti della filosofia.

(2) Vedi *Die Christliche Welt*. Marburg, num. 38, 17 settembre 1908. Vedi l'art. di E. SPRAGHER, « Friedrich Paulsen ».

nella stessa università, nel seguente anno 1875, ed avendo egli svolto nella sua prolusione le sue idee sul concetto di sostanza, lo stesso prof. Harms ritornava alla carica, insistendo che tali idee e concetti dovevano condurre al materialismo. Tanto i malintesi anche più grossolani sono pronti a nascere e tenaci a mantenersi negli stessi ambienti più intellettuali!

In quella stessa occasione della sua seconda prova del professorato, ossia nella primavera del 1875, egli iniziava le sue numerose ed originali pubblicazioni intorno alla filosofia del Königsbergense, presentando alla stessa università di Berlino un suo poderoso saggio intorno alla storia della teoria della conoscenza di E. Kant. Va da sè che egli nello stesso vi svolgeva le sue idee originali, alle quali abbiamo superiormente accennato. Ma il suo pensiero non veniva compreso ed il suo saggio passava quasi inosservato in Germania. Invece in Inghilterra la *Westminster Review*, fondata e diretta dal Mill, vi riconosceva un pensiero originale e tale da gettare nuova luce sul pensiero del Königsbergense.

Così egli entrava nel 1875 all'università di Berlino in qualità di docente privato, e vi entrava fra l'universale freddezza e diffidenza. In lui si presentiva il novatore, che suscitando e determinando negli ambienti accademici nuove correnti di idee, avrebbe recato non lieve disappunto ai rappresentanti della filosofia ufficiale ed alla universale pigrizia intellettuale. Ma egli poteva bene essere soddisfatto di se stesso; perchè, se egli era giunto a quella piena e perfetta libertà ed indipendenza che in Germania godono tutti i professori universitari, egli poteva ben dire di averla conquistata a fronte alta e senza avere sacrificato in un punto alla integrità della sua coscienza e delle sue convinzioni personali.

Nell'ottobre di quello stesso anno egli iniziava le sue prolusioni intorno alla filosofia, e pubblicava nelle varie riviste filosofiche della Germania i suoi numerosi saggi intorno alla filosofia di Kant.

Nell'anno 1892 esciva la prima edizione di questa introduzione alla filosofia che noi diamo tradotta in italiano; e nello stesso anno egli pubblicava la prima edizione del suo *System der Ethik*, ch'è senza alcun dubbio il suo capolavoro. Verso l'anno 1896 egli pubblicava la sua grande opera storica intorno all'insegnamento universitario in Germania, ed in quello stesso anno egli veniva nominato ordinario di

filosofia all'università di Berlino, al posto del defunto prof. Zeller; nella qual carica egli perseverò fino alla morte.

La prima edizione di *Philosophia Militans*, contro il clericalismo e contro il materialismo, opera caratteristica, piena di vivacità e di vita ed emanante una straordinaria forza morale, risale all'anno 1900. Nel 1901 egli pubblicava un pregevolissimo saggio critico-filosofico-letterario sul pessimismo: nel 1902 abbiamo di lui un compendio della sua grande opera storica intorno alle università germaniche, e finalmente nel 1908 un breve ma pregevolissimo saggio di filosofia pedagogica. In quello stesso anno 1908 egli stava preparando il volume delle memorie della sua vita, che doveva uscire alle stampe per cura dell'editore Diederichs di Jena, quando il 14 agosto veniva colto dalla morte nella sua villa a Steglitz presso Berlino.

Poche vite furono come la sua sostenute da un grande e luminoso ideale, nobilitato da un virile carattere, arricchito da una attività che non conobbe mai tregua.

Fra i suoi scritti postumi troviamo un articolo sul Cristo (1), pubblicato dalla rivista *Die Christliche Welt* di Marburgo, articolo che egli volle che fosse pubblicato dopo la sua morte, e precisamente in occasione delle feste natalizie. In esso egli persiste nella sua posizione radicale assunta di fronte alla teologia fino dagli suoi inizi, ma nello stesso tempo, con nobili e commoventi accenti, egli dichiara la sua fede in un cristianesimo libero da ogni esterna costrizione e tutto applicato a far rivivere in mezzo alla moderna società e l'anima eroica del Nazareno.

Il pensiero religioso è dominante non solo nella sua filosofia ma in tutta la sua vita. Il *leit motiv* della sua critica contro la vecchia ortodossia e contro il clericalismo, è che esso nasconde nelle pieghe e nei viluppi delle sue formole e dei suoi concetti astratti una concezione materialistica ed antispiritualistica della realtà, e che il suo spirito animatore non è già il sentimento religioso, ma un senso profondo di scetticismo nei progressi dello spirito umano.

Con tali disposizioni d'animo si comprende come egli di fronte al movimento modernistico in seno al cattolicesimo, che egli comprese come tendenza ad una concezione schiettamente liberale della religione e del cristianesimo, egli fosse critico assai benevolo e pieno di

(1) *Die Christliche Welt*, 1908, num. 52, Marburg.

liete speranze; come assai benevolo egli era stato verso il celebre professore di Würzburg Herman Schell, ed al suo famoso libro *Der Katholicismus als Princip des Fortschritts* (1).

La speranza dell'unione di tutti gli uomini e di tutte le sette cristiane in una concezione adogmatica (2) del Vangelo e di tutta la tradizione cristiana è la speranza suprema di tutta la sua vita; ed egli si appropria le parole pronunciate da Goethe negli ultimi suoi giorni, in un dialogo con Eckermann, quasi fosse questo il suo testamento religioso: « Per quanto la cultura umana progredisca, per quanto si sviluppino le scienze naturali e si estendano le conquiste dell'intelletto umano, esso non riuscirà mai a superare il cristianesimo, quale ci si presenta nel Vangelo. Quanto più i protestanti progrediranno nel nobile lavoro del progresso, tanto più presto essi verranno seguiti dai cattolici..... Noi tutti a poco a poco cesseremo di essere seguaci di un cristianesimo della lettera e della formola, per diventare seguaci di un cristianesimo dell'intenzione e dell'azione ».

Ma questa grande e lieta speranza che forma il testamento religioso di Wolfango Goethe e di Federico Paulsen non è dessa per eccellenza la grande e lieta speranza cristiana, che ha la sua espressione equivalente nel vangelo giovanneo, là dove il Cristo dice alla donna di Samaria: « Verrà giorno in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità »?

Dott. L. GENTILINI.

(1) Dott. HERMANN SCHELL, *Der Katholicismus als Princip des Fortschritts*, Würzburg, Andreas Göbels Verleger, 1897, Vierte Auflage.

(2) Il dogma viene dal P. rifiutato come espressione intellettualistica, non come espressione estetico-religiosa, assunta come strumento di educazione dell'immaginazione e del sentimento. Imperocchè, come dice il poeta nostro Francesco Chiesa:

« Nei suoi giardini Poesia concede
 « All'uomo non per ogni varco o cruna
 « Entrar, ma solo per la porta d'una
 « candida fede ».

Il che, se vale pel mondo ideale della poesia, a maggior ragione deve valere pel mondo ideale della religione.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Ricordiamo dapprima le opere del filosofo berlinese :

F. PAULSEN, *System der Ethik mit einem Umriß der Staats und Gesellschaftslehre*. Zwei Bände. Achte Auflage, 1896. Bei Gottasche Buchhandlung, Berlin.

F. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den Deutschen Schulen und Universitäten*. Verleger Weit et C., Leipzig. Zwei Bände.

F. PAULSEN, *Philosophia Militans*. Gegen Clericalismus und Naturalismus. Vierte Auflage, 1908. Verlag von Reuter und Reichard, Berlin. — Di questo volume abbiamo una traduzione italiana di L. Guglielminotti, edita dai fratelli Bocca, nella Piccola biblioteca di Scienze moderne, num. 149.

F. PAULSEN, *Schopenhauer Hamlet Mephistopheles*. Gottasche Buchhandlung, Berlin, 1901.

F. PAULSEN, *Moderne Erziehung und geschlechtliche Sittlichkeit*. Reuter und Reichard Verleger, Berlin, 1908.

F. PAULSEN, *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*. Ascher und C., Berlin, 1902.

F. PAULSEN, *Aus meinem Leben*, Jugenderinnerungen. Diederichs, Jena Verleger, 1905. Viertes und Fünftes Tausend.

In Italia non è del tutto ignorata la filosofia di F. Paulsen. L'esponneva criticamente il DE-SARLO nei suoi *Saggi di filosofia*, Torino, Clausen, 1896, non solo per la parte che riguarda questa *Introduzione alla filosofia*, ma anche per ciò che si riferisce al *System der Ethik*.

Di questa introduzione alla filosofia abbiamo una lucida esposizione ed una critica efficace e brillante in *Nuova Antologia*, anno 1896, vol. VI, p. 429-456 per la penna di Felice Tocco. Il Tocco vede nella filosofia di F. Paulsen una nuova forma di eghellismo dal quale egli dissente profondamente. Efficace è la critica che fa il Tocco dell'eghellismo, e giusta l'osservazione sua che arbitrariamente si assumono due soli fra i diversi sistemi filosofici, ossia il panteismo idealistico da una parte e dall'altra il materialismo, quasi essi soli fossero degni di considerazione, quasichè il teismo ed il dualismo non debbano entrare nel novero. Senonchè è proprio vero che il pensiero filosofico del P. non possa interpretarsi anche in un senso favorevole al dualismo ? Vedi in proposito l'art. del KAPPSTEIN in *Deutsche Rundschau*, citato superiormente. Vedi anche questa introduzione a pag. 209 e seg. nell'art. 8, « Il panteismo e l'anima dell'universo », del Libro primo, cap. II. Vedi anche tutto l'art. 9.

PS. A parecchi egregi signori siamo debitori o di informazioni bibliografiche o di libri e riviste avuti in prestito, che ci hanno giovato in questo breve lavoro. Abbiamo essi l'attestato della nostra riconoscenza. Fra gli stessi vogliamo nominare il sig. G. Prezzolini, direttore della *Voce* di Firenze, il sig. Pfarrer Gustavo Benz di Basilea ed il sig. prof. Francesco Chiesa di Lugano.

PREFAZIONE

ALLA PRIMA EDIZIONE TEDESCA

Non una nuova filosofia presento al lettore, ma invece, come dice il titolo del libro, una introduzione alla filosofia. Ciò che io mi sono sforzato di eccitare nei miei uditori nelle prolusioni che, sotto questo stesso titolo, tenni in questi ultimi anni, questo vuole ottenere il presente libro ai suoi lettori ; ossia esso vuole condurli a meditare sugli ultimi e più vasti problemi che offre l'universo allo spirito umano ed a riflettere su quei grandi pensieri coi quali i condottieri spirituali dell'umanità hanno risposto a detti problemi.

Una introduzione cosiffatta potrebbe avere la forma di esposizione storica, come potrebbe avere quella di discussione di questi stessi problemi e pensieri. Io ho scelto quest'ultima forma, o piuttosto questa ultima forma mi si è presentata come la sola possibile. Perchè io credo che quegli solamente il quale ha preso una posizione nei problemi filosofici, e nelle soluzioni che di essi si danno, può esporre efficacemente le altrui soluzioni : ora, come potrà egli far questo senza lasciar trape- lare nella sua esposizione quello che è il suo modo di vedere e di giudicare ? Io non voglio esporre quindi solamente i problemi filosofici e le soluzioni che furono date nella storia, ma anche la soluzione che io ritengo per giusta. Così il lettore troverà in questo libro anche una filosofia.

Per procedere apertamente, e per agevolare al lettore la comprensione della filosofia che io andrò sviluppando io voglio riassumerla brevemente così :

Secondo il mio modo di vedere è verso l'*idealismo monistico* che tende lo sviluppo del pensiero filosofico, e questa è anche la concezione più vera. Le concezioni opposte, mediante le quali questa viene

maggiormente definita e determinata, sono il *dualismo soprannaturalistico* e l'*atomismo materialistico*. Quella è pervenuta a noi dalla scolastica del medio evo, e fino al secolo decimo ottavo è rimasta la filosofia della scuola nell'insegnamento ecclesiastico: essa separa corpo e spirito come due sostanze unite solo casualmente e temporaneamente, e distingue fra Dio e la natura come fra due realtà reciprocamente estranee. Invece il materialismo atomistico è quello che nella spiegazione meccanica della natura, invalsa nel XVII secolo, vede non solo le sue premesse ma anche le sue ultime conclusioni intorno all'universo.

La storia di tutta la nuova filosofia si può considerare come un tentativo continuato a superare questa opposizione. Il soprannaturalismo che pone Dio come un'essenza extramondana ed antropomorfica di fronte al mondo, poichè è lui che in un tempo determinato l'ha cavato dal nulla, trova giusto che Egli, secondo l'occasione, operi in esso anche al presente. Ma una tale concezione, col crescere e svilupparsi delle scienze naturali, cadde ognor più in discredito. Il principio della ricerca scientifica è che la legge di causalità si estende a tutte le cose. E poichè l'un caso dopo l'altro finirebbe per togliere ogni valore a questo principio, ecco che a poco a poco prende consistenza e forza irresistibile il principio: Tutti i processi nella natura debbono essere considerati come effetto di una forza che operi secondo una legge. A questo principio il materialismo, per la tendenza insita a dedurre le conseguenze ultime della conoscenza scientifica delle cose, dà forma ed importanza metafisica e dice: Tutta la realtà non è altro che un sistema di forze fisiche in moto. Il vecchio sistema soprannaturalistico si oppone con tutto il bagaglio della speculazione ontologico-cosmologica, ma soprattutto col disprezzo e col vituperio, contro la filosofia materialistica, e di conseguenza anche contro tutte le scienze moderne, le quali sono considerate come novità empie e pericolose allo stato ed alla società.

Ora la filosofia cerca di superare intimamente questa opposizione: essa cerca soprattutto di *rendere possibili la concezione religiosa del mondo e la spiegazione scientifica delle cose*, e ben si può dire che questo sia il momento e lo sforzo culminante della filosofia moderna.

Secondo il modo di vedere di molti, ciò equivale a voler trovare la quadratura del circolo. Forse il paragone tiene per qualche parte, perchè, trattandosi di approssimazioni di valori, la cosa non può riuscire del tutto limpida. Tuttavia bisogna riconoscere che, storicamente,

questa è la tendenza del pensiero filosofico in questi ultimi tre secoli.

Il suo punto di partenza e la sua premessa è la scienza naturale moderna, col suo pensiero fondamentale: l'universalità della legge causale. Chi non riconosce questo principio si pone fuori dello sviluppo del pensiero scientifico. E l'altro punto fondamentale è questo: ciò che ne insegnano le scienze naturali intorno alla realtà non è tutto ciò che di essa si può dire, perchè la realtà è ancora altro, e assai più, che non un mondo di corpi in moto secondo le leggi meccaniche. Questo altro e questa realtà eccedente la materia e le sue leggi si è cercato di determinarla in maniera molto diversa; se ne è anche asserita l'indeterminabilità; ma tutti in ultima analisi l'hanno riconosciuta. Chi non la riconosce si mette di per sè stesso fuori dello sviluppo di tutto il pensiero filosofico moderno.

Qui si presentano le due grandi correnti fra le quali si muove tutta la filosofia moderna. La corrente *metafisico-razionalistica*, i cui rappresentanti sono *Descartes*, *Spinoza* e *Leibniz*, dopo aver riconosciuta la nuova concezione fisica del mondo, procede a sovrapporvi una sua propria concezione metafisica. Invece la tendenza *empirico-positivistica*, rappresentata in Inghilterra da *Locke*, *Bertheley* ed *Hume*, partendo dalla stessa premessa, dalla riflessione sul problema della conoscenza viene indotta a ritenere che la concezione fisica del mondo non sia la realtà assoluta, ma piuttosto una concezione casuale, ossia una ripercussione della realtà nel nostro apparato sensorio. In *Kant* questi due diversi punti di vista si incontrano, e si intrecciano in una maniera del tutto speciale: ma con lui soprattutto si inizia l'applicazione di quel principio che tende a conciliare insieme la concezione religiosa del mondo e la spiegazione scientifica dello stesso, liberando e sciogliendo l'atteggiamento religioso da ogni funzione intellettuale e ponendone le basi nella volontà.

Nel secolo decimonono lo sviluppo del pensiero filosofico, almeno in Germania, si distingue in tre epoche o fasi diverse. La prima spetta alla filosofia *speculativa*, ossia alla tendenza non già di aggiungere una spiegazione metafisica a quella fisico-meccanica del mondo, ma assolutamente di mettere questa da parte. Nella seconda epoca, in seguito al fallimento della tendenza speculativa, la concezione fisica del mondo prende il sopravvento, ed afferma il suo predominio mediante una metafisica *materialistica*. Ma nella terza epoca la filosofia si ridesta dal suo letargo e ritorna al suo antico còmpito, non allo scopo di superare

o di avversare la concezione fisica del mondo, ma allo scopo di conquistare, mediante una metafisica, una concezione più profonda e più vasta della realtà. *Fechner* e *Lotze* possono essere considerati come gli antesignani della vecchia generazione, e *Lange* e *Wundt* della nuova.

Volendo delineare più distintamente le condizioni e le tendenze della filosofia contemporanea, possiamo dire:

1° Che essa è *fenomenalistico-positivistica*; ossia che dalla critica della conoscenza essa si forma la convinzione che della realtà non si dà una conoscenza assoluta; che tutt'al più nella fisica noi abbiamo una tale conoscenza; che il mondo corporeo è un complesso di manifestazioni. Questo modo di vedere, che prevale specialmente in Germania, ha origine da Kant.

2° Essa è *idealistico-monistica*: ossia le sue convinzioni metafisiche consistono in questo: L'essenza della realtà in sè stessa non può essere cercata che attraverso al mondo delle nostre esperienze interiori o psichiche: la realtà per noi più intelligibile, o meglio il contenuto della realtà che per noi è il solo intelligibile, è il mondo spirituale storico. L'ultimo pensiero al quale, dalla constatazione dei fatti, noi siamo condotti, è questo: La realtà, che nel mondo fisico si manifesta ai nostri sensi come un sistema complesso di movimenti, è la manifestazione di un *tutto* che è *spirito* e *vita*, che deve considerarsi come la realizzazione di un *unico pensiero*, come l'attività di una *volontà realizzantesi nell'idea*, della quale noi scorgiamo un indizio nelle volontà singole, razionali, materiate di idee. Anche in questa parte la filosofia contemporanea si riferisce alla concezione kantiana del mondo, intrecciandosi coi più profondi pensamenti della filosofia speculativa da Platone in poi.

3° Essa quindi da una comprensione intellettualistica tende a convertirsi ad una *volontaristica*. Dapprima nella psicologia; e qui bisogna riconoscere l'influsso di Schopenhauer, insieme alla pressione esercitata dalla considerazione biologica. Ma poi una tale concezione prevale anche nella metafisica ed in tutta la realtà. Le idee ed i concetti hanno sempre e generalmente le loro radici nella volontà. Anche qui il punto di partenza è Kant, colla sua opposizione all'intellettualismo unilaterale del vecchio razionalismo, colla sua insistenza nell'asserire il « primato della ragione pratica » nella concezione della realtà. Anche la teologia protestante sente l'influsso di questo passaggio dall'intellettualismo al volontarismo.

4° Essa tende ad una considerazione *evoluzionistico-teologica* di tutta la realtà. La nuova cosmologia e la biologia fanno sentire la loro influenza non solo sulla psicologia e sulle scienze naturali, ma anche sulla metafisica: e qui viene loro incontro il monismo idealistico. E dopo che esse hanno compenetrato la filosofia pratica, l'etica, la sociologia, le scienze politiche e giuridiche, ecco che esse vengono nell'idea di metter da parte l'antica concezione logico-formalistica per sostituirla colla volontaristico-teologica. Lo scopo, il fine domina la vita; perciò anche la scienza della vita sia dei singoli che della comunità deve sottomettersi a questa categoria.

5° In ultima analisi questa tendenza si riduce a quell'altra, della quale la filosofia del XIX secolo mena vanto, in opposizione alla filosofia del periodo precedente; intendo parlare della *tendenza storica*. La vecchia filosofia tende ad una considerazione matematico-scientifica della realtà: essa è astratta e razionalistica. La filosofia speculativa si risolve nella costruzione del mondo spirituale e storico: essa cerca poi di costruire pure storicamente la natura, almeno secondo uno schema logico-genetico. Le scienze naturali hanno seguito questa via, ed invero nelle teorie evoluzionistico-cosmologiche e biologiche hanno considerato storicamente la natura.

Queste mi sembrano le tendenze secondo le quali si svolge la filosofia contemporanea; ad ogni modo questa è la tendenza che pervade l'esposizione che segue in questo libro.

Dalla suesposta posizione della filosofia, stretta fra la concezione religiosa del mondo e la spiegazione meccanica dell'universo, si manifestano le difficoltà speciali: poichè l'ufficio del mediatore, qui come altrove, si risolve sempre in un *combattimento a due fronti*. Da una parte essa è esposta agli assalti della teologia soprannaturalistica: essa viene accusata di avversare e di rinnegare l'autorità e gli insegnamenti della Chiesa ed i principii fondamentali dello Stato. Agli inizi dei nuovi tempi si insisteva generalmente presso le autorità civili perchè reprimessero le aberrazioni della filosofia, e ciò spesso non senza risultato. Oggi non più, almeno negli ambienti protestanti; sebbene anche oggi si riveli tratto tratto la tendenza ad eccitare le autorità civili alla repressione contro la filosofia. Infatti chi non ha in questi ultimi tempi udito ripetersi il lamento contro la democrazia sociale, la quale verrebbe considerata non come un partito politico e sociale, ma come una concezione filosofica, il cui dogma sarebbe l'ateismo,

ed i cui fautori sarebbero i professori increduli? Le conseguenze logiche di tali premesse si lascia che le deducano le autorità civili. Il cattolicismo poi ancor oggi si mantiene fedele alla concezione medioevale, per cui fra gli uffici delle autorità ecclesiastiche e civili resta sempre quello di vigilare sulla filosofia, ed eventualmente di procedere a degli atti di repressione; con questa differenza soltanto che il braccio secolare non si lascia indurre ad avversare la parte dissidente colla facilità e la prontezza dei tempi passati.

D'altra parte la filosofia viene avversata dai seguaci di una concezione puramente fisica del mondo. I professori di filosofia sarebbero, secondo questi, gli uomini più discreditati, ossia quasi una specie di preti di seconda classe, incaricati di aiutare la Chiesa nella sua lotta contro la scienza; sarebbero della gente pagata allo scopo di confondere le teste giovanili colle loro astruse speculazioni, inducendole a disprezzare la scienza ed a darsi in braccio all'autorità della fede.

Il mio scopo non è quello di difendere la filosofia da tali accuse o di vedere quanta verità e fondamento esse abbiano. Il mio scopo invece è quello di indicarne storicamente le cause; poichè tali accuse saranno ripetute fino a tanto che sussisterà la causa, ossia fino a tanto che durerà l'avversione reciproca fra l'insegnamento ecclesiastico e la scienza. « Il materialismo è il correlativo necessario del gesuitismo; essi sono come due vasi comunicanti insieme mediante un sifone, nei quali l'acqua sta sempre allo stesso livello ». Questa sentenza di Paolo di Lagarde troverà sempre nella storia la sua conferma, e vale tanto pel gesuitismo protestante quanto per quello cattolico. Ogni risveglio dell'intolleranza confessionale provoca un risveglio nell'opposta parte, il quale si risolve sempre in un risveglio dell'antica avversione delle due parti contro la filosofia. In questa la Chiesa avversa la precorritrice pericolosa dell'incredulità, ed il radicalismo vede in essa un'alleata infedele ed incerta, la quale mantiene sempre delle relazioni nel campo opposto. Nella riconciliazione fra scienza e fede, e per fede non deve intendersi un sistema dogmatico, troverà pace anche la filosofia. Ma finchè questa riconciliazione non sarà fatta, il suo compito sarà sempre quello di stare al suo posto fra le due opposte schiere, indifferente agli assalti di ambedue, sempre fedele al suo motto che è quello « di non parteggiare per alcuno, ma solamente per la verità ».

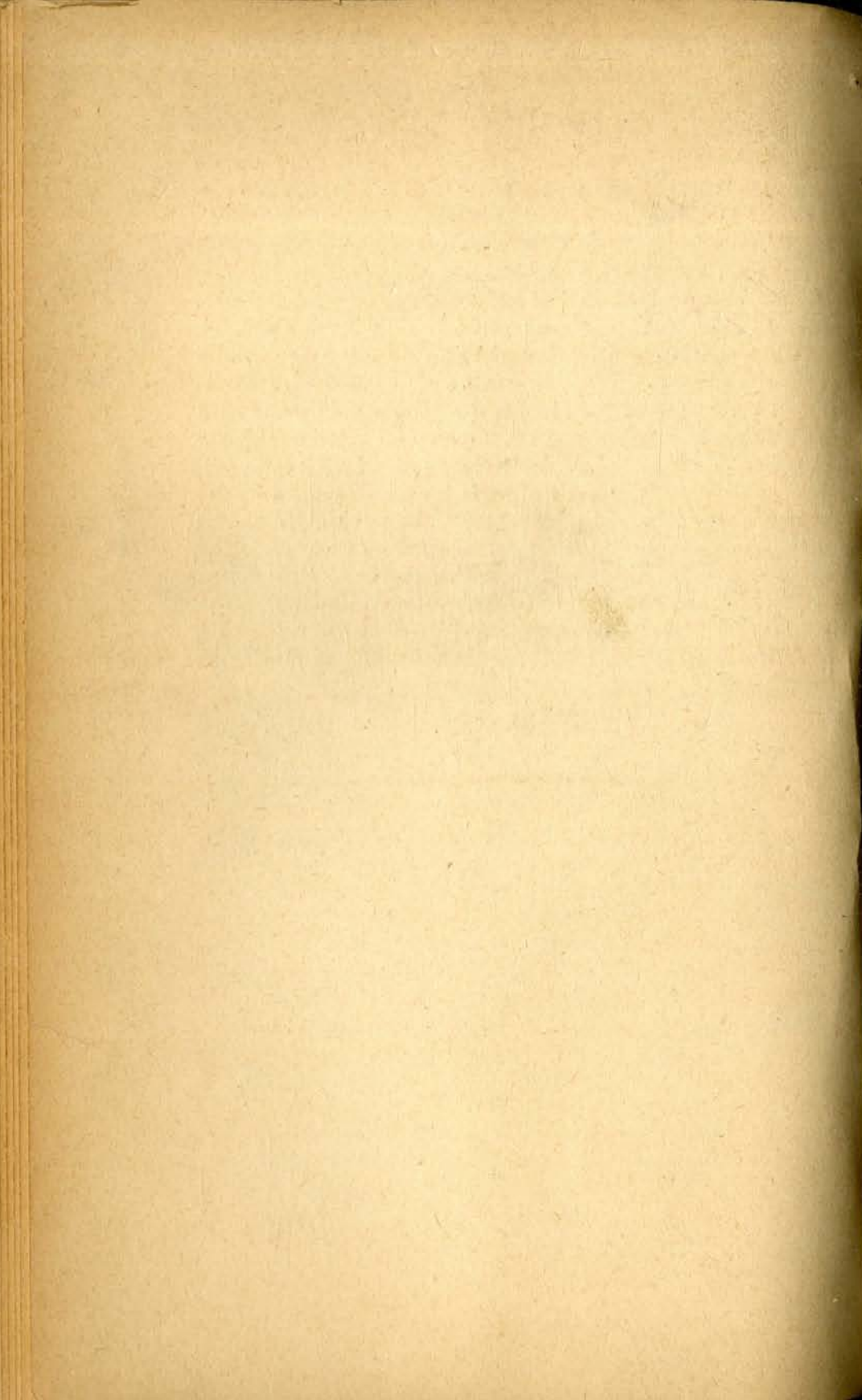
Ancora una parola circa il modo di esposizione da noi prescelto.

Io mi sono proposto due compiti: 1° di esporre e sviluppare i pro-

blemi filosofici in tutte le soluzioni possibili, ed insieme di esporre e di rinforzare la soluzione da me preferita ; 2° di esporre, in modo succinto, tutto lo sviluppo storico del pensiero filosofico.

Mi si è fatto il rimprovero di trascurare le differenze esistenti fra i diversi sistemi idealistici, e di avere la tendenza ad esporli in maniera conciliante. Ma io ho voluto farmi superiore a questo rimprovero. Platone ed Aristotele, Spinoza e Leibniz, Hume e Kant, Fechner e Lotze sono certamente dei pensatori molto diversi, e la disparità fra i loro sistemi è grande ; e tale sembrava anche a loro stessi. Tuttavia può esser conveniente il passar sopra una volta alle differenze ed il fermare lo sguardo sulle comuni tendenze. Così nell'insegnamento della geometria noi mostriamo dapprima agli scolari quelle carte geografiche soltanto che segnano con grossi tratti i contorni dei paesi e dei mari e delle principali catene di monti. Le carte troppo cariche di dettagli riescirebbero agli stessi incomprensibili. Or io credo che la stessa cosa si verifichi nel campo dell'insegnamento filosofico. Se noi insistessimo, fin da principio, sulle piccole e grandi diversità che corrono fra i diversi sistemi, ne seguirebbe da ciò una grande confusione di idee negli scolari, i quali sarebbero indotti allo scetticismo più sconcertante.

Steglitz presso Berlino, 6 agosto 1892.



INTRODUZIONE

ESSENZA ED IMPORTANZA DELLA FILOSOFIA

SOMMARIO. — 1. Relazione della filosofia con la religione e con la mitologia. — 2. Relazione della filosofia con le altre scienze. — 3. Introduzione ai problemi fondamentali della filosofia.

Non è ancora molto lontano quel tempo in cui si diceva che la filosofia era oramai cosa morta: in suo luogo erano entrate le scienze positive. Essa aveva avuto la sua ragione d'essere in un'epoca in cui le scienze si trovavano ancora in uno stato embrionale; al nostro tempo però ogni tentativo di arrivare alla conoscenza del mondo e delle cose per mezzo di speculazioni generali sarebbe un controsenso. Forse la filosofia può avere ancora la sua ragione d'esistere per intelletti non adatti alla ricerca scientifica; è assolutamente falso però il pretendere che debbano occuparsi di filosofia tutti coloro che vogliono acquistare una cultura scientifica.

Io non voglio qui discutere se la filosofia stessa abbia avuto colpa nella freddezza e nel disprezzo in cui era caduta verso la metà del secolo XIX. Ciò è *a priori* molto probabile. In nessuna parte poi era questo disprezzo più rimarcabile che in Germania. Questo disprezzo per la filosofia si avverò subito dopo un periodo di egemonia della filosofia speculativa, per cui non è difficile vedere in questo fatto una reazione contro i maltrattamenti che i filosofi e i loro seguaci avevano usato verso la ricerca scientifica e la sana ragione umana.

Troppo a lungo lo studioso tedesco si era lasciato intimorire da oscure parole, e aveva, sotto il rimprovero della chiarezza, diffidato di ciò che comprendeva. Infine si fece animo e si decise a disprezzare ciò che colla filosofia aveva una qualsiasi parentela. Se Hegel avesse raggiunto l'età di Kant avrebbe egli stesso assistito alla decadenza della filosofia. Ma invece di lui ebbero a soffrire di questo fatto altri che non ne avevano colpa, come per esempio Fechner e Lotze.

Frattanto si avvicinò una nuova epoca. Se il disprezzo per la filosofia non è ancora completamente morto, pur tuttavia esso non rimane più una nota caratteristica della fine del secolo scorso come lo era stato verso la metà dello stesso. La filosofia ha cominciato a sollevarsi da quello stato di abbattimento in cui si era prima trovata: essa guadagna nuovamente la considerazione della grande maggioranza e soprattutto la sua relazione colla ricerca scientifica è divenuta nuovamente amichevole.

Siamo così nuovamente ritornati a uno stato naturale. Poichè la filosofia è una cosa di tutti i tempi e di tutti gli uomini. La filosofia non è una cosa che si può o non si può avere, ma, in certo qual modo, ogni uomo che si sollevi anche di poco sopra la bassezza animale ha e deve avere la sua filosofia. Si tratta solo di vedere se questa filosofia individuale è un ammasso di frammenti scientifici e di idee naturali oppure se è qualche cosa di riflesso e qualche cosa che rischiarì le molteplici apparenze della realtà.

Ciò che distingue la vita intellettuale dell'uomo dall'animale è la capacità per la considerazione teorica e generale. L'animale vede e sente; ha anche rappresentazioni e ricordi, ma non si arresta in questi. Essi vanno e vengono isolatamente come la natura li presenta e hanno importanza solamente come incitamenti per la volontà. Nell'uomo invece l'operosità intellettuale non sta soltanto in servizio de' suoi bisogni. Vi è anche un interesse teorico che lo costringe a studiare e radunare i diversi elementi finchè egli li abbia ridotti a una specie di unità. La tecnica si contenta di studiare un oggetto: l'interesse teorico invece si dirige all'insieme. Così sorge la filosofia. Essa è dopo tutto nient'altro che il ripetuto tentativo di *ottenere un insieme di rappresentazioni e concetti sopra la forma e la concatenazione, il significato e l'importanza delle cose.*

Ora è evidente che sotto questo rapporto ogni uomo normale deve avere la sua filosofia. Anche un uomo incolto del popolo ha la sua fi-

losofia. Questa per lui sarà il catechismo, ma egli sa dare una risposta circa l'origine e lo scopo del mondo e della vita umana. Sicuro, anche i selvaggi hanno un sistema filosofico poichè anche l'indiano si era formato un concetto dell'universo e della sua situazione nello spazio, e sapeva dare una risposta alle interrogazioni sopra l'origine e lo scopo delle cose, ed intravedeva l'esistenza di un'intima connessione fra i fenomeni naturali e la vita umana.

Adunque, la filosofia è semplicemente una funzione umana. Ove si dà una vita intellettuale ivi deve sorgere una filosofia.

I.

Relazione della filosofia colla religione e colla mitologia.

Il linguaggio ordinario ha però della filosofia un concetto più stretto. Noi non parliamo più, come prima si solea nel comune linguaggio, di una storia della filosofia avanti il diluvio universale, e così pure non riteniamo come filosofia il contenuto del catechismo, oppure le rappresentazioni che dell'universo si facevano i selvaggi,; ma distinguiamo la filosofia da tutte queste cose che consideriamo come mitologia o religione. Non è naturalmente mio proposito l'esagerare questa distinzione: piuttosto io procurerò di definirla esattamente allo scopo di giungere così a conoscere ciò che costituisce l'essenza della filosofia.

Noi possiamo fare una distinzione del *soggetto* e della *funzione*. Il soggetto della concezione mitologica dell'universo è l'anima della moltitudine: quello della filosofia è l'anima dell'individuo. La filosofia è sempre il prodotto del lavoro di un intelletto particolare. La mitologia invece, come la leggenda e la lingua, è un prodotto incosciente e collettivo. Non esiste una filosofia senza un filosofo, per cui parliamo della filosofia di Platone, di Spinoza e di Kant.

Ma come non esiste un inventore del linguaggio, così non esiste un inventore della concezione mitologica e religiosa della vita, la quale concezione originaria si trova in stretti legami col linguaggio e colla

poesia. Nessuno parla più ai nostri giorni di un fondatore della religione egiziana o greca. Le religioni cristiana e maomettana hanno ciascuna un fondatore, ma qui non si tratta di una creazione originale, di una concezione del mondo mai prima escogitata, ma si tratta piuttosto di un rifacimento, che del resto più che la teorica, interessa la parte pratica.

Alla diversità del soggetto corrisponde la diversità della funzione. La filosofia viene creata per forza del pensiero indagatore. Invece la concezione del mondo proprio della mitologia e della religione è un prodotto della fantasia poetica, la quale combina e completa le diverse concezioni, e le interpreta in relazione ad un dato mondo trascendente. Tutti gli avvenimenti in cielo ed in terra vengono concepiti come effetto della volontà di potenze ultramondane che si trovano in relazione di amicizia e di inimicizia col proprio *io*, e gli procurano vantaggio o svantaggio al raggiungimento dei suoi propri scopi. Ogni spiegazione delle cose tende a rispondere alle domande: perchè? a quale scopo?

La filosofia al contrario comincia colla percezione razionale, la cui caratteristica è quella di prendere le cose come sono. Essa non cerca tanto il come ed il perchè delle cose, ma in prima linea essa cerca di conoscere le cose come tali, e le loro relazioni nel tempo e nello spazio. Per questa via essa viene a conoscere il complesso delle cose colle loro varie concatenazioni, e coll'aiuto di essa procede alla loro coordinazione. Questo è il procedimento scientifico. Primordialmente la filosofia non è altro che conoscenza scientifica della realtà, in quanto è distinta ed opposta alla rappresentazione mitologico-religiosa delle cose.

È pertanto evidente che la rappresentazione mitologico-religiosa del mondo è diversa anche nella forma da quella propria della filosofia. L'individuo prende parte alla filosofia colla ragione, alla mitologia ed alla religione colla fede. Una filosofia creduta è un contro senso, così come una religione razionale. Questo vale anche per le forme più alte di religione, alle quali l'individuo partecipa non già come intelletto scrutatore e pensante, ma come membro di un popolo e di un determinato ambiente storico.

La religione è nell'individuo essenzialmente come qualche cosa che egli ha ricevuto, mentre la filosofia, anche se deve il suo contenuto all'ambiente, appare come un prodotto dell'individuo, il quale in realtà avrebbe potuto formarsi quella data filosofia anche da solo.

Da quanto noi abbiamo detto si capisce facilmente come tra reli-

gione e filosofia possa nascere un sentimento di inimicizia. Infatti, la storia è piena di avvenimenti che provano l'esistenza perenne di questo contrasto. Tanto nell'epoca antica come in quella moderna la filosofia sta per lo più in contrasto colle tradizioni religiose, e questo contrasto dà luogo sovente ad accanite controversie. Nella storia antica rimane classica la condanna di Socrate accusato di disprezzare gli dèi e di corrompere la gioventù. E questo fatto non rimane isolato. Nei nuovi tempi poi la storia della filosofia non ha forse una pagina che non racconti interni ed esterni contrasti. I precursori di nuove idee vengono sempre osteggiati dai custodi della dottrina tradizionale, anche se questi, nel loro animo, sono avversarii del sistema predominante.

Basterà ricordare Bruno e Galilei, Descartes e Spinoza, Hobbes e Locke, Voltaire e Rousseau, Leibniz e Wolff, Kant e Fichte. Tutti questi grandi sono stati trattati come nemici, sono stati perseguitati e puniti nella loro persona, colla confisca dei loro scritti, colla privazione dell'insegnamento, se pure non vennero bruciati vivi. La lotta non è ancora cessata, quantunque le antiche armi sieno alquanto passate di moda. Anche oggi si usa giudicare una nuova filosofia non dal suo contenuto, ma dalla sua compatibilità coll'insegnamento in voga, e se essa non si sottomette a questo esame, viene considerata come cattiva e perniciosa.

La cagione dell'ostilità tra filosofia e religione sta evidentemente nella loro parentela. Questa è una lotta tra fratelli o meglio fra sorelle. La religione vuole il riconoscimento della sua autorità, mentre la filosofia vuole liberarsi da ogni tutela e non vuol più essere l'*ancilla theologiae*. Qui è l'individuo che lotta contro le tendenze del suo ambiente. L'opinione pubblica è più antica che quella individuale. Nel primo periodo del suo sviluppo la specie è tutto mentre l'individuo vale solamente come campione della specie. Come nell'operare e nel giudicare è tenuto legato dai costumi, così nel pensare egli si trova legato dalle concezioni religiose del suo ambiente. La possibilità di un pensiero originale è per lui affatto lontana. Poco a poco però vanno sviluppandosi le differenze personali. Il principio del filosofare è per Aristotele l'*ammirazione*, per Descartes il *dubbio*. Sostanzialmente essi significano la stessa cosa: cioè il risveglio del pensiero personale, il quale finora era stato per così dire soffocato dai concetti della pubblica opinione. Ora contro il dubbio così come contro l'ammirazione, contro questo tentativo di volersi formare un pensiero originale sopra il mondo e

le cose, insorge e protesta la pubblica opinione come di fronte a un'usurpazione inaudita. Perchè non vuoi tu accomodarti alle opinioni universalmente riconosciute, e trasmesseci dagli antenati? Questa è una pretesa audace, perchè una violazione dell'opinione pubblica deve necessariamente preparare una violazione degli usi e dei costumi del popolo.

Il mondo antico non aveva la connessione e simmetria necessaria per difendersi contro la filosofia: mancava ad esso tanto un sistema intimo quanto l'organizzazione esteriore. Ben diverse sono le condizioni nell'epoca moderna. La religione cristiana nel periodo antico e nel Medio Evo si è assimilata tanta filosofia da non lasciare più alcun spazio libero per nuovi concetti. Nella Chiesa colla sua amministrazione e col suo insegnamento essa ha un organismo esteriore atto a segnalare e combattere ogni alterazione della sua dottrina. Perciò la battaglia fu qui più terribile e lunga. Essa dura ancor ai nostri giorni per quanto teoricamente nessuno più esiga l'assoggettamento della filosofia all'insegnamento ecclesiastico, almeno nel campo protestante. Certo, non mancano tentativi di volere sottomettere le facoltà teologiche all'autorità ecclesiastica, e se ciò avvenisse non sarebbe forse lontano il giorno in cui si tenterebbe di rimettere sotto tutela anche la filosofia. Per ora un simile tentativo sarebbe inutile.

Come finirà questa lotta? Durerà essa eternamente? Condurrà essa ad un pacifico accomodamento, oppure finirà colla decisiva sconfitta di una delle parti?

Moltissimi credono che sia più probabile il secondo caso. La religione deve morire. La scienza e la filosofia gli hanno scavate le radici, ed alla fine la scienza avrà il predominio.

Io non sono di questa opinione. Non voglio negare che fino a un certo punto queste persone abbiano ragione. L'antica concezione mitica della natura sta per morire, La fede in divinità e demoni personali, che con invenzioni arbitrarie possano interrompere il corso normale della natura, è veramente morta per sempre.

Nè la questione varia di molto se si parla di una sola divinità.

Però io non credo per questo che anche la religione debba necessariamente sparire. Io non credo che l'umanità limiterà giammai le sue relazioni colla realtà a una relazione puramente scientifica. Se l'uomo fosse un essere puramente intellettuale, allora egli potrebbe forse accontentarsi di alcuni frammenti di cognizioni che la ricerca scientifica

va raccogliendo; ma egli non è solamente un'essere intellettuale; egli è prima di tutto un essere che sente e che vuole.

Ora la religione ha appunto le sue più profonde radici in questa parte dell'uomo. I sentimenti di umiltà, di timore, di aspirazione verso la perfezione dei quali il suo cuore viene ripieno nell'ammirazione della natura e della storia, determinano i suoi rapporti colla realtà più direttamente e profondamente che non alcuni concetti e formole scientifiche. Da questi sentimenti nasce la persuasione che il mondo non è un giuoco irrazionale di forze cieche, ma la rivelazione di qualche cosa di buono e di grande che egli può con gioia considerare analogo alla sua intima essenza. Poichè la vera essenza di ogni fede religiosa sta nella convinzione che in quello ch'io venero e amo come la cosa migliore, si manifesti appunto la vera essenza della realtà, e che quel bene e quella perfezione che è lo scopo e il desiderio più profondo del mio essere, sia l'origine e il fine di tutte le cose.

Ma questa convinzione non viene dalla scienza, per ciò la scienza non può sostituirla. Le radici di questa convinzione non stanno già nella ragione, ma nella volontà. La ragione non vale a giudicare sui predicati di bene o di male, di valore o di non valore di una cosa, ma essa vale solo a distinguere fra il reale e l'irreale, fra il vero ed il falso. Essa è come un apparato meccanico atto ad accertare ed a constatare la realtà delle cose. Ma l'uomo è qualche cosa di più e di meglio che non un apparato di registrazione della realtà; perciò non gli basta la scienza, ma vuole anche la poesia e l'arte, la fede e la religione.

Per ogni uomo si dà un punto ed un momento in cui il solo sapere, la constatazione rigida dei fatti non gli basta; e questo è il momento in cui egli vive la sua propria vita e prepara il suo avvenire, perchè egli pone un pensiero alle basi della sua vita, e ad essa dà una direzione verso un qualche cosa che non esiste ma che diverrà, e diverrà in forza del suo volere. Così accanto al sapere sorge una fede, ed egli crede allo sviluppo ed alla realizzazione di questo scopo della sua esistenza. Ma siccome lo scopo della sua vita non è isolato, ma emerge dalla vita del suo popolo, che è poi quello di tutta l'umanità, così egli crede nell'avvenire del suo popolo, crede in un avvenire in cui l'umanità sarà unicamente governata dal vero, dal giusto e dal buono. Chi ha uno scopo nella propria vita, crede in questo scopo, e questa fede, comunque egli la professi, ha sempre alcunchè della forma di una religione.

Se la fede è nella storia ciò che unisce tra loro realtà ed idealità, ciò che fa scorgere nelle cose la loro immanente ragionevolezza, ciò che fa parteggiare per il giusto e per il buono, tuttavia la sua origine non s'arresta ancora a questo punto. La vita storica dell'uomo non è isolata ma è concatenata con tutto il resto normale della natura. Ora se vera la legge che la verità deve trionfare della menzogna, la giustizia dell'ingiustizia, il bene del male, e ciò a dispetto di ogni opposizione perchè non sarà possibile generalizzare questa legge e credere all'esistenza di una potenza buona che governi tutta la realtà? Meno di tutti gli altri dovrebbero combattere questa credenza coloro che predicano l'ineluttabilità della legge di natura, e la conseguente unità della storia nello svolgersi della stessa.

*Unabhängig von der
Natur*

Chi crede nel progresso assiduo dell'umanità, ed in un pensiero che si sviluppa gradatamente attraverso la storia, e considera perciò la vita umana a parte della restante vita della natura, questi ha già posto la premessa che deve condurlo, se non vuol deviare o dall'una o dall'altra parte, ad una fede in un pensiero immanente alla realtà. Ad una fede, si avverta, non ad un sapere provato con argomenti scientifici, poichè già la nostra premessa, ossia il pensiero immanente nella storia, così come nella vita individuale, non può essere oggetto di un sapere ossia di prove scientifiche.

Che ne segue da ciò? Forse che gli argomenti e le prove insufficienti e cattive, che hanno reso incerta la cosa buona, potranno autorizzare la ragione che non accetta le prove a rigettare anche la cosa? Da ciò ne seguirebbe questa meravigliosa conclusione, che il lavoro ed il compito speciale ed ultimo della scienza nel mondo si ridurrebbe a mostrare che la fede in un pensiero ed in una ragione immanente nella realtà è cosa irragionevole ed incredibile.

In questa prospettiva giace la possibilità di una pace fra scienza e fede, fra filosofia e religione, e di una pace reale e durevole, e non di un falso compromesso che venga stipulato a detrimento della verità o che si risolva in mutua indifferenza e disprezzo, ma di una pace che si basi sopra un libero e vicendevole riconoscimento.

Il primo passo a questo scopo è l'assoluta divisione dei compiti. Prima di tutto la religione deve cessare di mescolarsi in cose di scienza. Essa deve dare perfetta e completa libertà di ricerca sia naturale che storica, come non deve stabilire limiti alla scienza e tanto meno prestabilirne i risultati. Fare ciò significherebbe voler distruggere la scienza.

Col praticare questa doverosa tolleranza la religione non deve temere di distruggere sè stessa. La scienza non sarà mai atta a soddisfare completamente l'animo dell'uomo, nella stessa maniera che non riuscirà mai a penetrare fino all'origine ultima delle cose. La scienza riconoscerà tanto più facilmente queste cose, quanto più essa si troverà al sicuro contro le invasioni nel proprio campo, e così essa riconoscerà pure che non tocca a lei sostituire la religione e che vi sono anche altri còmpiti che spetta ad altri di soddisfare. Quando noi abbiamo un concetto delle qualità di un essere, vogliamo istintivamente conoscere la ragione della sua esistenza. Per quanto la filosofia si sia sforzata di spiegare la ragione delle cose, ha dovuto dopo tutto constatare che per tale impresa le mancano i mezzi o, per parlare con Goethe: *nell'essere, analizzato dalla ragione umana, sopravvive sempre qualche cosa*. Così adunque rimane per la religione il còmpito di dare valore alle cose, non con concetti che parlino alla ragione, ma con sante immagini che parlino al sentimento.

Noi vogliamo ora dare uno sguardo storico alla relazione che passa tra scienza, filosofia e religione. Queste tre cose ne formavano originariamente una sola. La spiegazione causale, la costruzione teorica e il significato ideale della realtà nella mitologia religiosa formano una cosa sola. Le concezioni dell'essere perfetto servono anche a spiegare i fenomeni della natura. Nella teologia e filosofia scolastica queste due cose rimangono ancora unite. Dio rimane il supremo bene e nello stesso tempo la causa ultima delle cose, per cui tutte le scienze, tanto l'astronomia e la biologia, come anche la storia, si riferiscono a lui. Ma il progredire e differenziarsi ha recato anche qui, come in ogni altra manifestazione di vita, una divisione. La scienza si è separata dalla religione e attende al suo còmpito, che è la descrizione e spiegazione causale della realtà, senza curarsi della possibilità di un significato ideale. La religione poi porge alla fede una spiegazione senza preoccuparsi della costruzione scientifica. I dogmi, che vogliono essere una costruzione ragionevole della fede, non sono più di moda.

Tra la scienza e la religione prende posto intermedio la filosofia. Avendo per iscopo il sapere, essa, come scienza dell'universale, tenta di spiegare l'essenza e la forma della realtà. Ma se già a questo punto essa tocca ai confini del sapere umano, allora essa manifesta tutta la sua debolezza, quando vorrebbe procedere a giudicare del valore e del significato di tutte le cose.

Essa riconosce l'impossibilità di spiegare con un principio prestabilito ovvero di ridurre ad un concetto sintetico le molteplici apparenze della realtà. Il mondo è un mistero, e la filosofia lascia alla depositaria naturale dei misteri che è la religione, l'incarico di disvelarne il pensiero riposto ai cuori degli uomini.

Il riconoscimento di questa differenziazione è la condizione prima della pace. Chi lavora a far cammino a ritroso e vuole sottoporre la scienza al dogma, o vuol risolvere la fede in scienza, questi si affatica invanamente, e quanto sta da lui impedisce il progresso dell'umanità.

Siamo prossimi alla pace? I tempi sembrano favorevoli. La filosofia ha da lungo tempo tentato di fare la pace. Questo tentativo forma il centro della filosofia di Kant; scienza e fede sono due funzioni che hanno ambedue le loro radici nella natura umana, e che hanno posto l'una accanto all'altra. Egli volle rendere giustizia ad ambedue col difendere la scienza contro lo scetticismo di Hume, e la fede contro la dogmatica negazione del materialismo. Ma per dare luogo alla fede è pure necessario di distruggere il dogmatismo positivo della filosofia di Wolff: col dogmatismo positivo cade anche quello negativo. Ciò vuole significare Kant quando dice: *Io dovettei rinnegare il sapere per far posto alla fede*. Questo sapere di cui egli parla non è il sapere scientifico, ma è la falsa filosofia e teologia trascendentale in voga allora nelle scuole, la cui ortodossa intolleranza è necessario fomite di eresie, specialmente quando essa gode la protezione del braccio civile. Per cui Kant è del parere che per il governo sia cosa molto migliore *favorire la libertà di una tale critica, per mezzo della quale soltanto le creazioni della ragione vengono poste sopra un fondamento sicuro, piuttosto che favorire il ridicolo dispotismo delle scuole, le quali gridano al pericolo pubblico quando taluno sciupa le loro ragnatele alle quali il pubblico non ha mai fatto caso, e la cui sparizione non è per esso certamente una perdita* (Prefazione alla 2^a edizione della *Critica della ragione pura*).

Dopo superata la ricaduta transitoria nell'intellettualismo, pel predominio preso dalla filosofia hegeliana, la filosofia di Kant presentemente opera la più ampia influenza. Alle due filosofie che le stavano ai lati, la speculativa ed il materialismo dogmatico, le quali per diverse ragioni e rapporti tendevano a distruggere od a rendere superflua la fede per mezzo del sapere scientifico, essa ha posto un termine; ed oggi non sono solo i filosofi che si applicano alla filosofia di Kant, ma anche i naturalisti ed i fisiologi. Sebbene per parecchi di costoro il consecrarsi

a questo studio, ed il richiamarsi alla teoria della conoscenza di Kant non si riduca ad altro, in ultima analisi, che ad una larga scusa per non avere alcuna positiva idea intorno a Dio ed all'universo, tuttavia noi possiamo concludere che questa recente diffusione del pensiero fondamentale della filosofia di Kant procede dall'inclinazione di giungere a questa condizione di pace della scienza colla religione.

Un fenomeno simile al divulgarsi della filosofia di Kant in Germania presenta il divulgarsi del positivismo in Francia e in Inghilterra. Questa scuola quanto decisamente si ribella di fronte a tentativi di tutela, altrettanto apertamente riconosce che la scienza non è capace di spiegare il significato ultimo delle cose e che quindi rimane un bisogno di formulare dei concetti per un'altra parte della vita interiore, per una relazione sentimentale colla realtà, e questi concetti noi li abbiamo avuti finora dalla religione. Di questo parere sono ugualmente Comte e Renan, Mill e Spencer. Oltre di ciò ultimamente nel campo protestante si è manifestato un movimento provvidenziale il quale tenterebbe di dare al dogma una nuova posizione e un nuovo significato nella vita ecclesiastica.

Di fronte a quella scuola che vedeva nel dogma l'espressione di verità teoriche, alle quali si poteva e si doveva dare un fondamento scientifico per mezzo di dimostrazioni esegetico-storiche, o per mezzo di argomenti onto-cosmologici, ovvero dovevano convalidarsi per mezzo della speculazione; di fronte a tale scuola questa nuova tendenza vorrebbe dare al dogma il valore di una formula che non lega tanto la ragione quanto la volontà. Il dogma non sarebbe un'espressione scientificamente dimostrabile, ma l'affermazione di beni universalmente riconosciuti, capaci di soddisfare il sentimento e di dare scopo e direzione alla volontà.

Partendo da Lutero, il quale col rigettare la teologia e la filosofia scolastica condannò la falsa unione della fede colla scienza, questa nuova corrente vuole liberare la teologia protestante dall'intellettualismo dell'ortodossia, per rimettere la vita religiosa sopra il terreno del riscatto per mezzo della fede e dell'amore.

Ecco dunque che ambo le parti vanno verso un'intesa. Perchè si arrivi alla pace è unicamente necessario che la Chiesa si decida di dare alla scienza ciò che le spetta. La Chiesa protestante si è a poco a poco decisa a dare a Cesare, vale a dire allo Stato, ciò che gli spetta: io credo pertanto che essa si deciderà a dare alla ragione ciò che è della ragione, cioè riconoscerà che alla ragione spetta la ricerca assolutamente libera

nel campo della realtà naturale e nel campo storico. La Chiesa si convincerà pure che non ha alcuna ragione e alcun'arma per impedire la strada alla ricerca scientifica. Quando si sarà giunti a questo punto, filosofia e scienza cesseranno di vedere nella fede un nocumento di sapere, ma esse riconosceranno con Goethe che *la più grande felicità di un pensatore è di comprendere il concepibile e di venerare l'imper-scrutabile* (1).

Ciò che potrebbe offuscare questa bella previsione è il radicalismo assolutamente antireligioso che ora va sempre più impadronendosi delle masse. Quell'astio per la religione che prima era patrimonio della classe colta della società, si è ora trasportato a quella parte della società che è malcontenta per le condizioni politiche ed economiche. Anche questa parte della società si appella ora alla scienza, la quale ha ora dimostrato che la religione non è che un resto dell'epoca infantile dell'umanità, e non viene ora conservata che come difesa e sostegno della classe sfruttatrice. È la stessa illusione della quale prima si pasceva la borghesia, la quale il suo odio contro il regime politico che era federato colla Chiesa rivolgeva contro di questa, o meglio contro la religione, facendo dell'incredulità un articolo di fede della sua politica. Così l'ateismo è diventato un articolo di fede del socialismo. È un catechismo inverso. Come l'antica dogmatica anche questa nuova dogmatica negativa è nemica della scienza, poichè anche in essa il dubbio e la critica sono schiavi del dogma. Se noi chiamiamo predicatori sostenitori dell'antica dottrina, possiamo benissimo chiamare anti-

(1) Accenno qui ad una polemica di un paio d'anni fa (1904) nella quale a proposito del problema più sopra accennato, io considerava come un'illusione la profezia della pace eterna. Alle previsioni io non dò così facilmente un valore. Io non mi sono mai aspettato che un indirizzo predominante nella teologia fino da un'antica età avrebbe sgombrato il campo senza resistere. Non cessa l'inverno senza alcune tempeste di neve, le quali impediscono la venuta della primavera. Ma tuttavia la primavera viene. E a proposito della campagna di protesta della vecchia ortodossia essa mi impressiona tanto poco, che in essa veggio, più che altro, un indizio favorevole ed un augurio. Se essa non si sentisse minacciata nella sua più intima fibra non chiamerebbe con tanto zelo le vigili scorte alle mura. Ma essa capisce che i suoi giorni sono contati, che la gioventù diserta le sue file, e così cerca col lo strepito delle proteste di confermarsi nella fede del gran numero dei suoi adepti, e di atterrire i suoi avversari, e, se fosse possibile, di scongiurare l'indiprecabile.

preti i sostenitori del nuovo dogma; ma preti sono gli uni e gli altri. La religione è indifferente a qualsiasi forma di governo; la fede in Dio può benissimo accordarsi colla fede nell'umanità e nella destinazione di questa a una vita di comunità fraterna, ed è una vera calunnia l'attribuire al Cristianesimo di avere debolezze e preferenze per i ricchi e i grandi del secolo. Eppure non sono soltanto i socialisti che si formano del Cristianesimo un tale concetto.

Ad ogni modo l'odio esiste ed avrà il suo corso. Quest'odio può venire attenuato solamente se la fede apporta le prove della sua verità, non coll'odio, o col disprezzo, o col Santo Uffizio, ma coi frutti della giustizia e dell'amore.

Il Cristianesimo, che ha già assistito a tanti cangiamenti e a tante rivoluzioni, che ha visto sparire tanti imperi e popoli, vedrà il sereno dopo la tempesta che ora minaccia i popoli d'Europa. Chi sa che la liberazione del Cristianesimo dalle catene che lo tengono legato ai potenti del secolo non sia una condizione per un nuovo e più grande sviluppo della sua vita?

II.

Relazione della filosofia colle scienze.

Come già abbiamo detto, la filosofia ha di comune colle scienze il punto di partenza, cioè: la concezione razionale della realtà. Essa è una scienza. Che cosa è che la distingue dalle altre scienze?

Io comincio col premettere un'esposizione critica delle opinioni che sono più in voga.

Due sono le opinioni che a prima vista sembrano possibili. Le scienze si distinguono fra loro secondo il loro *oggetto* e secondo la loro *forma*. Adunque la distinzione della filosofia dalle altre scienze pare debba cercarsi o nell'oggetto del quale essa si occupa, ovvero nella maniera o nel metodo col quale ad essa si applica. Ambedue questi punti di vista ebbero dei sostenitori. Secondo i primi la filosofia ha un'oggetto ed un compito tutto speciale, che non può venire preteso dalle altre scienze. In una classificazione delle scienze essa dovrebbe avere un posto

coordinato alle altre scienze. Secondo altri invece essa non ha un oggetto proprio, ma si distingue dalle altre scienze soltanto per la maniera di trattare l'argomento: si tratterebbe perciò unicamente di una differenza di metodo. Quest'opinione, che è quella della filosofia speculativa, era predominante nella prima metà del secolo passato. Secondo essa tutta la realtà è oggetto di una doppia trattazione, di una filosofica e di una scientifica, di una speculativa e di una empirica. Nei due grandi campi del sapere umano (natura e storia) noi abbiamo a lato scienze naturali e filosofia della natura, storia e filosofia della storia. Compito della scienza è di raccogliere le notizie dei fatti per mezzo dell'esperienza metodica: compito della filosofia è di far risaltare per mezzo di un suo procedimento speciale la connessione intima delle cose.

Colla fede nel metodo speculativo è pure morta anche quest'opinione. Il nostro tempo non crede più nella possibilità di spiegare la realtà *a priori* per mezzo di procedimenti dialettici.

Come esso riconosce un'unica realtà così esso ammette un'unica verità ed un unico mezzo per arrivarvi: l'esperienza che ragiona. Un ragionare senza esperienza devia del pari dalla verità come un'esperienza che non pensi. Il filosofo non ha una *via regia* per arrivare alla conoscenza. La pura speculazione non è in verità altro se non che una riflessione consumata sopra cognizioni che si riferiscono a un'esperienza non premeditata.

Poichè adunque non esiste un metodo filosofico speciale, non rimane a credere se non che la filosofia si distingue dalle altre scienze per mezzo del suo proprio oggetto. Questa opinione prevale ai nostri giorni, e così si tentò in più modi di stabilire il campo speciale della filosofia. Secondo un'opinione molto prevalente, oggetto della filosofia è la conoscenza. Secondo K. Fischer, Kant ha avuto il gran merito di dare alla filosofia un posto speciale tra le scienze. *Oggetto dell'esperienza sono le cose; oggetto della filosofia è l'esperienza, vale a dire il fatto stesso del sapere umano* (1).

Altri vogliono attribuire alla filosofia il campo dell'esperienza in

(1) *Geschichte der neueren Philos.*, III, 16. A lui si aggiunge A. RIEHL nella sua prolusione sulla filosofia scientifica e non scientifica (adesso anche nell'opera: *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, II, 2): «Non scientifica è quella filosofia che alla maniera dei Greci ragiona di tutte le cose; invece è scientifica quella filosofia che si accosta alle altre scienze e si costituisce come la scienza del conoscere».

teriore in opposizione alla scienza naturale. Così Lipps nei fatti fondamentali della psicologia (P. 3). Döring al contrario oppone alle altre scienze che si occupano della realtà la filosofia che tratta dei beni e dei valori.

Un'opinione antichissima e molto comune, che in un certo senso rimonta ad Aristotele, definisce la filosofia per la scienza che tratta dei primi principii, ossia dei concetti generali fondamentali delle singole scienze.

Ma questi tentativi di voler separare la filosofia dalle altre scienze mi pare debbano dare luogo a qualche fondata riflessione. La filosofia deve essere ripensamento del sapere. Ma una tal scienza ha già da lungo tempo un'altro nome: *logica*, ossia *teoria della conoscenza*. Perchè deve essa cangiare il suo nome con un altro che ha un significato molto più ampio? Infatti, secondo il linguaggio tradizionale, la teoria della conoscenza è una disciplina filosofica accanto alle altre. Lo stesso si dica delle altre due spiegazioni. Le osservazioni intorno alla vita storico-intellettuale vengono classificate in una categoria speciale in opposizione alle scienze naturali, e la dottrina che tratta dei beni e dei valori non è che una parte di questa categoria, e più specialmente essa viene chiamata etica. Adunque l'etica e le altre scienze dello spirito non sono la filosofia, ma parte della filosofia.

Per ciò che riguarda poi la spiegazione della filosofia come scienza dei principii, siccome la definisce Überweg nella sua *Storia della filosofia*, sarà forse conveniente di accettare fino a un certo grado questa spiegazione. Pur tuttavia non la possiamo accettare in maniera esclusiva. Ove cessano i principii e le idee fondamentali delle quali deve trattare la filosofia, e dove comincia il campo delle altre scienze? Deve la filosofia trattare dell'essenza della materia, della forza, del moto, dello spazio e del tempo? In tal caso essa dovrà pure parlare delle qualità generali della materia e delle leggi generali del moto e con questo essa entrerebbe nel campo della fisica. Dovrà la filosofia trattare dell'essenza dell'anima, della vita? dei principii del diritto e dello Stato? Ma allora dove sono i confini della politica, del diritto, della biologia e della psicologia? Inoltre: dove attingerà la filosofia la sua scienza dei principii? Si risponde dicendo che essa deve rischiare i concetti fondamentali delle scienze empiriche. Ma come farà la filosofia a farsi una chiara idea di queste cose? Si servirà essa dell'osservazione e dell'esperienza per conoscere la materia? Ma anche la fisica e la chimica

studiano la materia in questo modo. Se la filosofia non ha altri mezzi, bisogna dire che queste scienze non abbisognano della filosofia per sapere che cosa sia la materia. Oppure, segue la filosofia un'altra strada per arrivare a conoscere l'essenza delle cose? Con ciò noi arriveremmo a una spiegazione che noi abbiamo appunto rigettato.

Che differenza esiste adunque tra la filosofia e le altre scienze? Se essa non si distingue da loro nè per il metodo nè per l'oggetto, bisogna dire che la filosofia diventa una cosa sola con le altre scienze. Io sono di questa opinione. La filosofia non deve venire separata dalle altre scienze. Essa può soltanto venire definita come il *compendio*, *l'insieme della conoscenza scientifica*.

Tutte le scienze sono parti di un unico sistema di una *universitas scientiarum* oggetto della quale è la realtà intera. Questo sistema non mai compiuto, e intorno al quale lavorano i secoli, è la filosofia. Ogni scienza studia una parte della realtà: la fisica tratta della realtà in quanto essa è corporea; la biologia tratta dei procedimenti della vita; la psicologia tratta della realtà sotto un'altro aspetto; ma quando noi ci sforziamo di raccogliere insieme tutte le nostre cognizioni e dare una risposta alla domanda che cosa è la realtà, allora noi abbiamo la filosofia.

Facciamo un paragone. La realtà si presenta all'intelligenza umana come un grande enigma. Tutte le singole scienze ne spiegano una determinata parte, ma il tentativo di trovare la spiegazione dell'enigma stesso, di risolvere il *mysterium magnum* dell'esistenza è dato dalla filosofia.

A questa concezione della filosofia noi siamo condotti anche dall'uso del linguaggio. Secondo esso la filosofia non è una scienza particolare ma l'insieme di tutte le scienze.

Si additano la logica, l'etica, la metafisica come parti della filosofia; si deve solamente fare un passo più avanti e dire: Anche fisica e la chimica, e la biologia e la cosmologia, in breve, tutte le scienze appartengono alla filosofia. Si obietterà: Se una tal cosa è la filosofia, essa è semplicemente impossibile. Chi potrà assumere quel compito? Noi vorremmo conoscere quel filosofo il quale pretendesse di possedere la sostanza di ogni disciplina scientifica o anche solo pretendesse di arrivare a questo. Un tale tentativo potrebbe venire definito con una sola parola: diletterismo. Io rispondo: Forse che la cosa cambia se noi trattiamo di una scienza particolare? Esiste forse ai nostri

giorni un uomo il quale col nominarsi fisico o storico pretende di dominare tutta la fisica e la storia? Oppure non vorrà un tal nome significare che egli si è dato alla ricerca di un tal punto della fisica o della storia? Or bene, non diversamente il filosofo può esclamare: Io mi sforzo, per quanto le mie forze me lo permettono, di giungere alla conoscenza della realtà.

Prima ch'io entri più minutamente in materia, vorrei, con uno sguardo storico, appoggiare meglio questa mia asserzione. Tutti i tentativi che sotto il nome di filosofia vennero ognora fatti hanno per iscopo l'acquisto di un'unica e universale conoscenza del mondo. Certo il concetto della filosofia non può venire stabilito con rapporti storici, perchè i concetti delle scienze sono determinazioni di compiti; con questi dunque debbono venire costruiti. Può essere che tutti i tentativi fatti finora siano stati falsi ed abbiano avuto per scopo una cosa impossibile. Uno sguardo storico può però preservarci dall'accusa che il nostro modo di vedere sia arbitrario.

La parola *filosofia* è di origine greca. Essa non venne al mondo come espressione tecnica ma appartenne originariamente all'uso quotidiano del linguaggio. Il lettore di Erodoto trova questa parola nel famoso racconto dell'incontro di Solone con Creso. Creso così salutò l'ateniese: *La fama della tua saggezza e de' tuoi pellegrinaggi è giunta fino a me, e ho saputo che tu filosofando hai visitato gran parte del mondo per osservare*. Evidentemente quel *per osservare* è la spiegazione della parola *filosofare*. Ciò che fa di Solone un filosofo è appunto la meravigliosa circostanza che egli viaggia non come il commerciante e il guerriero, i quali hanno di mira uno scopo pratico.

Così pure Tucidide e Isocrate usano la parola *filosofia* per significare una cultura generale teorica in opposizione ad una teorico-pratica (1).

Ora però se noi parliamo di filosofia greca, non intendiamo certo più parlare di Solone e della cultura generale ateniese, ma bensì ci riferiamo a quella lunga serie di uomini a capo della quale, secondo una antica tradizione, sta Tale di Mileto. Perchè Tale è un filosofo? In che consiste la sua filosofia? Egli ha lanciato una teoria generale della

(1) Vedi presso UBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philos.*, in principio del primo volume. Vedi anche l'esposizione dell'idea della filosofia presso i Greci in ZELLERS, *Geschichte der Griechischen Philos.* Noto anche di avere già trovato in AVENARIUS, vol. I, 15-50, l'idea sovra esposta delle relazioni della filosofia colle altre scienze.

realtà dicendo che tutte le cose hanno origine dall'acqua e ritorneranno acqua. Questa teoria è molto semplice, eppure è un tentativo di spiegazione scientifica di tutte le cose. Lo stesso si dica dei suoi successori. Un altro trova che non l'acqua, sibbene l'aria, il fuoco, i quattro elementi, gli atomi, sono il principio della realtà. Così sorge la filosofia di Eraclito, di Empedocle, di Democrito. Finora non esistono ancora altre scienze accanto alla filosofia. Si può anche osservare che il nome di filosofo fu applicato a questi uomini alquanto tardi, poichè prima erano chiamati saggi (*σοφοί, σοφισταί*), oppure studiosi della natura (*φυσικοί*). Furono gli uomini che si raccolsero intorno a Socrate, Platone, Aristotele ed i loro compagni che si chiamarono filosofi e diedero a tal nome un significato speciale.

Che cosa significa ora questo nome? In Platone questo nome riceve un significato speciale in opposizione a quello di sofista. Secondo Platone il sofista è quell'uomo che pellegrinando dà ammaestramento sopra le diverse scienze e arti (in modo speciale insegna l'eloquenza) collo scopo di raccogliere danaro. Egli è dunque una specie di commerciante. Sia il maestro che lo scolaro hanno ugualmente uno scopo pratico. Lo scolaro compera l'insegnamento per potere, per mezzo di esso, ottenere un buon impiego nello Stato, per aumentare il suo patrimonio. Il filosofo invece vive unicamente per la scienza: la conoscenza delle cose è il suo unico scopo. Socrate è l'immagine tipica del filosofo. Suo compito è di cercare la verità e di distruggere l'errore e la menzogna. La sua felicità è posta nel tenersi in amorevole e intellettuale rapporto con i giovani e svegliare in essi l'amore per il sapere.

V'ha dell'ironia socratica nel racconto di Pitagora e Gorgia che s'erano lasciati indurre ad assumere il nome di *saggi* (*σοφοί, σοφισταί*), nel mentre Socrate ed i suoi discepoli aborrissero dal dichiararsi possessori della saggezza. « Amico della sapienza » è un'appellativo meno vanitoso (1).

(1) La tradizione ci riferisce che tale era pure il pensiero di Pitagora. Il nome di saggio attribuito ad un filosofo era accolto sfavorevolmente. Nessuno è saggio se non Iddio; ed il valore e la caratteristica del filosofo consisteva nell'applicarsi alla pura meditazione: « La vita s'assomiglia ad una gran festa di giuochi: gli uni vi accorrono per misurarsi nella lotta, gli altri per trattare i loro interessi, i migliori invece vi accorrono come semplici spettatori. Così nella vita, le nature volgari si applicano alla caccia alla conquista della gloria e delle ricchezze; i filosofi si applicano alla ricerca della verità ». Presso DIOGENE LAERZIO (*Proem., VIII, VIII, 1-6*).

Il rapporto della filosofia colla scienza è sempre il medesimo. Anche qui la filosofia rappresenta l'insieme di ogni vera conoscenza. Tutte le scienze non sono fuori od accanto ad essa, ma come parti o membra di essa. Platone non ha una struttura sistematica delle scienze. Egli fa considerazioni sopra le cose, sopra la natura, sopra la forma dell'universo, sopra l'essenza dello Stato, dell'anima, della luce, dell'amore, dell'eloquenza e del sapere: tutto ciò è per lui filosofia. Fu Aristotele che cominciò a sistemare categoricamente il sapere e creò così la logica, la fisica, la psicologia, la cosmologia, la zoologia, la metafisica, l'etica, la politica, l'economia, la retorica, l'estetica. Queste scienze formano nel loro insieme la filosofia e all'infuori di questa non esiste alcuna scienza. La storia non è una scienza, poichè ogni scienza tratta dell'universale e si occupa delle idee. La matematica poi fa in certo senso parte a sè, poichè essa non ha direttamente a che fare colla realtà.

Ecco ciò che significa la parola *filosofia* nel paese ove essa ha avuto la sua origine. I suoi caratteri essenziali sono: *sapere universale e scopo unicamente teorico*. La filosofia è scopo a sè stessa. Lo scopo della filosofia, dicono Platone e Aristotele, è il primo e più alto scopo, poichè nel sapere universale si avvera la destinazione naturale e divina dell'uomo. Iddio ha creato l'uomo affinchè egli contempli e comprenda le sue opere.

Però, in un'opera più vicina a noi, cominciò a spiccare un altro elemento nel concetto di filosofia. La parola *filosofia* venne a significare la conoscenza degli scopi ultimi della vita e del conseguente modo di regolarsi in essa. Ad ogni modo la premessa essenziale nel concetto di filosofia rimane sempre il fatto della conoscenza universale, della critica sopra la natura delle cose in generale e sopra quella dell'uomo in particolare.

Il Medio Evo, seguendo gli insegnamenti di Aristotele, ha tenuto fermo in questo concetto della filosofia, come espressione del sapere universale. La fisica appartiene ancora alla filosofia tanto quanto la logica e l'etica.

Anche nell'epoca moderna il concetto di filosofia è rimasto invariato e continua a significare l'unità delle scienze speciali. Nel secolo XIX si avverò invece un cambiamento d'idee.

Francesco Bacone e Renato Descartes sono i due fondatori e i primi rappresentanti delle due grandi correnti che determinarono la nuova direzione di pensiero. Descartes è il fondatore del razionalismo metafisico; Bacone è il precursore del positivismo empirico. Tutti e due però

hanno un eguale concetto sopra il rapporto della filosofia colle altre scienze.

Bacone distingue una conoscenza storica e un'altra filosofica e scientifica. Quella si occupa dei fatti concreti e singoli, questa invece dei concetti generali. La prima ha origine nella memoria, la seconda nella ragione. Egli divide poi la filosofia o scienza in tre parti, a seconda dei tre diversi oggetti di cui tratta: Dio, natura, uomo. Così noi abbiamo la teologia naturale, l'antropologia e la scienza naturale (1). La teologia rivelata forma una cosa a sè. Per quanto questa divisione del sapere sia imperfetta, a noi basta di rilevare che Bacone comprende ogni conoscenza scientifica sotto il concetto di filosofia. All'infuori della filosofia stanno soltanto storia e poesia, appunto perchè esse non sono scienze.

Anche in Descartes la scienza filosofica abbraccia ogni sapere scientifico. Il suo principale lavoro porta il titolo: *Principia philosophiae*. Nel primo libro esso contiene una breve trattazione delle questioni intorno alla teoria della conoscenza e altre questioni metafisiche. Il secondo tratta della fisica meccanica; il terzo della cosmologia. Il quarto contiene una serie di spiegazioni fisiche, chimiche, fisiologiche. Noi potremmo ben giustamente intitolare quest'opera: enciclopedia delle scienze naturali. Nella prefazione della sua opera Descartes stesso definisce la filosofia il complesso di tutto il sapere umano. Come parti principali della filosofia egli nomina: 1° la metafisica; 2° la fisica; 3° le scienze tecniche e in modo speciale la medicina, la meccanica, e l'etica (2).

(1) De dignitate et augmentis scientiarum II, 1: historiam et experientiam pro eadem re habemus, quemadmodum etiam philosophiam et scientias. — Historia proprie individuarum est — philosophia individua dimittit, sed notiones ab illis abstractas complectitur, III, 1: philosophia obiectum triplex: Deus, Natura, Homo. Convenit igitur partir philosophiam in doctrinas tres: doctrinam de numine, d. de natura, d. de homine.

(2) Philosophiae voce sapientiae studium denotamus, et per sapientiam non solum prudentiam in rebus agendis intelligimus, verum etiam perfectam omnium earum rerum quas homo novisse potest scientiam. Philosophiae prima pars Metaphysica est, ubi continentur principia cognitionis; altera pars est Physica, in qua inventis veris rerum materialium principiis, generatim examinatur, quomodo totum universum sit compositum, deinde speciatim, quaenam sit natura hujus terrae, aëris, aquae, ignis, magnetis et aliorum mineralium. Deinceps quoque singulatim naturam plantarum, animalium et precipue hominis examinare debet, ut ad alias scientias inveniendas, quae utiles sibi sunt, idoneus reddatur, quae ad tres praecipuas revocatur, Medicinam, Mechanicam atque Ethicam.

Questo modo di concepire la filosofia si mantiene nelle due differenti scuole anche col loro progredire e svilupparsi. Darò qualche esempio. Tomaso Hobbes parlando, in principio della sua logica, della filosofia la definisce: la giusta conoscenza dei fenomeni acquistata dalle loro cause per mezzo del raziocinio. Il suo scopo è la signoria sopra le cose per farle servire ai nostri scopi: *scientiam propter potentiam*. Hobbes

Le sue parti principali sono la matematica, la scienza naturale (la quale comincia propriamente con Copernico, Galileo e Harvey) e la *philosophia civilis*, la quale avrebbe avuto origine col suo libro *De cive*. La teologia rivelata e naturale, la storia naturale e civile non appartengono alla filosofia perchè esse non sono scienze.

Anche secondo Locke la parola *filosofia* ha lo stesso significato che la parola *scienza*. Egli così intitola il suo capolavoro: *Phisica* ossia *natural philosophy*, *Practica* di cui la parte principale è l'etica, *Semiotica* di cui la parte principale è la logica (1). Che egli poi consideri la filosofia della natura come parte principalissima della filosofia si dimostra dalla sua prolusione « intorno alla ragione umana », dalla quale apparisce che egli ripone tutta la sua ambizione nell'essere un semplice manovale che lavora a sbarazzare dalle macerie e dai rottami quel suolo, sul quale maestri come Boyle, Sydenham, Huyghens, Newton innalzarono le loro opere immortali. Locke

Lo stesso linguaggio prevale nei circoli delle scienze esatte:

Newton ha messo per titolo alla sua opera: *Naturalis philosophiae principia mathematica*. Il matematico Wallis, in una pubblicazione dell'anno 1696, intorno alla fondazione della Reale Accademia delle Scienze, dice: « Nostro compito era di occuparci delle questioni filosofiche e di tutto quello che in esse si racchiude, cioè: fisica, anatomia, geometria, astronomia, nautica, statistica, magnetismo, meccanica ed esperimenti sopra le scienze naturali. Noi trattavamo del giro del sangue, dei vasi delle vene, dell'ipotesi di Copernico, della natura delle comete e delle nuove stelle ».

Questo antico concetto della filosofia si mantenne pure nella corrente d'idee che si sviluppò dalla dottrina di Descartes. Spinoza intende per sistema della filosofia il sistema unitario di tutto il sapere scientifico, quello che corrisponde alla realtà unica (*natura sive Deus*). Spinoza

(1) *Essay on human understanding*, IV. 21. Nella prefazione egli chiama la « *philosophy which is nothing but the true knowledge of things* ».

Egli intitola la sua opera principale : *Etica* e non *Sistema della filosofia* perchè in essa manca un ramo principale della filosofia : la *philosophia naturalis*, la quale viene soltanto accennata con alcune frasi nel secondo libro.

Leibniz, il quale è forte in tutti i rami della ricerca scientifica, ha della filosofia lo stesso concetto di Spinoza. Egli se la figura come un sistema dimostrativo nel quale si procede coi concetti, nello stesso modo che in aritmetica si procede coi numeri. In questo senso egli parla una volta della enciclopedia dimostrativa.

Cristiano Wolff, il quale veramente fu il primo a dare forma alla moderna filosofia, incomincia la sua trattazione intorno all'essenza della filosofia col distinguere tra la conoscenza storica e quella filosofica. Quella presenta il materiale e questa ne spiega il perchè : *cognitio eorum quae sunt vel fiunt, historica ; cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, philosophica dicitur*. Chi conosce soltanto il fatto (*nuda facti notitiam*) che l'acqua nel suo letto scorre in basso, ha una cognizione storica; ma questa cognizione diventa filosofica per chi sa che l'acqua viene spinta in basso dalla pendenza del terreno e dalla spinta delle sue parti superiori. Egli riconosce una terza specie di sapere, quello matematico, il quale stabilisce le relazioni di grandezza. La filosofia sa servirsi della storia e della matematica.

Come si vede, ovunque le scienze naturali occupano una grande parte della filosofia, e qualche volta ne formano la vera parte sostanziale. Il modo di conoscere delle scienze naturali è anche la forma vera del sapere scientifico filosofico.

Anche nel secolo XIX questo modo di considerare la filosofia non è andato completamente perduto : in Inghilterra e in Francia è comunemente in voga. Io voglio ricordare la filosofia positiva di Comte e il sistema di filosofia sintetica di Spencer.

Secondo Comte la filosofia non è essenzialmente diversa dalle altre scienze : essa è la coscienza universale sopra lo stato, lo sviluppo, lo scopo e il metodo della ricerca scientifica nei suoi diversi rami. Come suo speciale compito, Comte si propone di portare la sociologia al grado di scienza positiva, al grado già raggiunto dall'astronomia, dalla fisica, dalla chimica, dalla fisiologia e dalle altre scienze naturali. È lo stesso compito che Hume si era proposto per le scienze psichiche. Evidentemente anche Spencer lavora secondo la stessa direzione. Egli considera la filosofia come l'ultima e più alta sintesi della conoscenza scien-

tifica: *Il sapere nella sua forma più bassa non è un sapere unitario; lo è in parte il sapere scientifico, ma la sua espressione perfetta è la filosofia.* Se nel sistema di Spencer la fisica non si trova a lato della psicologia e biologia, questo fatto è dovuto, come dice l'autore stesso, al puro caso.

Il secolo XIX fu quello che deviò da questa vecchia e costante tradizione. In Germania noi siamo oramai giunti a tal punto che filosofia e scienza non solo sono separate assolutamente, ma quasi avversarie.

Il deviamiento comincia con Kant. La sua distinzione del sapere *a priori* e *a posteriori* ne fu la causa. Per scienza *a priori* intende Kant quel sapere che la pura ragione è capace di ottenere da sè stessa, mentre la scienza *a posteriori* è il risultato dell'esperienza. I primi due grandi capitoli della *Critica della ragione pura* vogliono provare che esistono certi giudizi *a priori* che pure hanno valore oggettivo. Per esempio, dice Kant, noi constatiamo questi giudizi appena ci diamo allo studio della fisica: la quantità della materia non si muta: l'effetto, nei rapporti meccanici, è uguale alla causa, ecc. Ora un'esposizione sistematica di tutte le cognizioni *a priori* sarebbe quella che nel significato stretto della parola si dovrebbe chiamare metafisica o filosofia. La circostanza, che la differenza dei due elementi della nostra cognizione, dei quali uno assolutamente *a priori* è in nostro potere, mentre l'altro si può ottenere soltanto *a posteriori*, coll'esperienza, non fu rimarcata chiaramente anche da pensatori di professione, ha impedito fino ad ora la divisione della filosofia dalle scienze empiriche (*Kritik der reinen Vernunft Methodenlehre*, 3, HAUPTST.).

Così la filosofia fu per la prima volta separata dalle altre scienze e fece parte a sè stessa. Certo non era opinione di Kant che questa filosofia aprioristica contenesse la vera somma del nostro sapere e avesse perciò ragione di essere superba. Al contrario, questi giudizi aprioristici sopra la natura non sono per sè stessi una conoscenza della realtà. Essi sono giudizi assiomatici e hanno valore e importanza dal fatto che servono a comprendere i diversi aspetti delle cose. Quello che Kant si proponeva era precisamente di distruggere la metafisica reale e trascendentale, la teologia razionale, la cosmologia e psicologia di Wolff per sostituirvi una metafisica unicamente formale.

Ma, come troppo spesso la storia insegna, certe idee hanno delle conseguenze tutt'affatto opposte a quelle premeditate dal genio che le ha create. Così Kant, contro ogni suo volere, divenne il padre della

filosofia speculativa. Dal principio kantiano, che le forme del pensiero sono contemporaneamente le leggi della natura e la sostanza dei fenomeni, si svolse quella filosofia che pretende di costruire il mondo inter natura e storia, dalla natura del pensiero per mezzo di operazioni immanenti e dialettiche dell'intelletto. Il carattere fondamentale comune della filosofia di Fichte, Schelling ed Hegel è che essi pretendono di arrivare alla conoscenza dalla realtà per mezzo di un nuovo procedimento del pensiero, indipendentemente dall'esperienza. « Il sapere scientifico — dice Fichte — non domanda nulla affatto all'esperienza, non ha per essa alcuna considerazione. La scienza deve essere vera anche se non si può dare alcun esperimento, e deve essere *a priori* così certa che tutte le più accurate esperienze possibili debbono sottomettersi alle leggi da essa fissate! » (1).

Così pure egli dichiara in principio della sua opera intorno ai *Trattati fondamentali dell'epoca moderna*, che il filosofo deve compiere il suo compito (qui si tratta di una costruzione storica) senza riguardo ad alcuna esperienza, e l'intera storia e tutte le epoche possibili debbono potersi costruire *a priori*.

Come Fichte deduce la storia *a priori*, così Schelling la natura, ed egli è pieno di sdegno contro quel cieco e falso metodo di ricerca naturale che ha ottenuto il sopravvento col corrompersi della filosofia per mezzo di Bacone, della fisica per mezzo di Boyle e Newton (2).

In Hegel la filosofia speculativa raggiunge l'apogeo, poichè tutta la realtà viene costruita da lui col raziocinio. Nel suo sistema verità e realtà si identificano. Accanto stanno le scienze empiriche, le quali giungono alla conoscenza dei particolari, *non ex principiis*, non per raziocinio, ma *ex datis*, ossia per la conoscenza sensibile. Ma la vera conoscenza della realtà si raggiunge per mezzo della conoscenza filosofica, la cui forma, ossia lo svolgimento del raziocinio dialettico, non è altro che la ripetizione soggettiva dello svolgimento oggettivo dell'idea, cioè della realtà stessa. La filosofia non si era mai mostrata così superba e sicura di sè stessa. Completamente fiduciosa nelle proprie forze, si separò dalle altre scienze di cui prima si era servita, poichè essa credeva di non aver più bisogno di loro, avendo scoperto la « vera regia » del sapere. Questo è ancora l'antico concetto della filosofia

(1) *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, § 1.

(2) *Ideen zu einer Philos. der Natur* (1797), « Werke », I Abt., II, 70.

colla differenza che prima vi si univa la ricerca scientifica, specialmente quella delle scienze naturali, ora invece tutto ciò veniva abolito come se fosse un qualche cosa di prescientifico.

Però questo orgoglio della filosofia speculativa non durò lungo tempo. Dopo la morte di Hegel (1831) cominciò la sua decadenza, e in breve la filosofia venne comunemente disprezzata. Parecchie sono le cause di una così completa e repentina rovina. Prima di tutto la posizione ostile che la filosofia aveva preso di fronte alla ricerca scientifica. La ricerca naturale e storica ebbero un grande sviluppo appunto nei primi decenni del secolo scorso, tolsero alla filosofia la fiducia e l'entusiasmo della generazione crescente. Questa generazione poi fece pagare alla filosofia tutto il disprezzo che questa aveva dimostrato per la ricerca scientifica. Si disse che la filosofia non era una scienza, ma un'invenzione di sofisti e che non meritava di venire presa sul serio.

Così la filosofia si trovò ridotta ad una posizione molto sconsolante. Essa aveva abbandonato il suo antico posto di sintesi delle scienze per acquistarne uno ancora più alto: quello del puro sapere *a priori*. Ma questo spari insieme al metodo dialettico; e così la filosofia fece come il cane della favola che, correndo dietro alla sua ombra, perdettero la carne che aveva in bocca. Che le rimaneva ora a fare? L'unico mezzo per salvarsi sarebbe stato di riconoscere la filosofia speculativa come un'aberrazione momentanea, e di ritornare al suo antico concetto. Se essa doveva rinunciare alla pretesa di possedere un metodo speciale di cognizione, ne veniva per conseguenza il ritorno all'antico concetto per ciò che riguarda il suo rapporto colle scienze.

Ciò non fece la filosofia. I suoi rappresentanti non ebbero il coraggio di rifare il sentiero percorso: ciò parve a loro un peso troppo grave. Se essi avessero detto che la filosofia era la sintesi del sapere, avrebbero perciò stesso confessato che essi possedevano in loro questa sintesi. Ora chi era quell'uomo che volesse esporsi al ridicolo generale con una tale asserzione?

Prima le cose erano diverse. I filosofi greci avevano accettato senz'altro il significato del nome, e così Democrito e Aristotele confessarono di possedere o cercare qualche cosa che equivaleva a una scienza universale.

I filosofi del Medio Evo non avevano menomamente esitato d'accettare il significato della parola. Non solo Alberto e Tomaso, ma il più

giovane *magister artium*, che avesse compito il suo biennio (nell'università medioevali di Germania ogni maestro, dopo la promozione doveva studiare per due anni filosofia), non avrebbe esitato a dire « come è vero che io mi sono occupato della scienza per quanto — ciò — possibile a un uomo, così io posso credere di possederla ». Infatti, per diventare maestro egli aveva dovuto studiare tutte le opere *del filosofo* ed ora egli si trovava nella capacità e possibilità di spiegare qualunque questione gli si fosse presentata, sia che essa venisse scelta a caso, oppure fosse premeditata e qualunque fosse l'ampiezza della trattazione. (Non bisogna scordare che nel Medio Evo si usava scegliere delle questioni aprendo a caso dei libri). Per questo egli si chiamava « maestro dell'arti » (*magister artium*) perchè le poteva insegnare tutte: sia la matematica e l'astronomia, la fisica e la metafisica, la logica e la retorica, l'etica e la politica; egli era per così dire un'immagine del primo grande maestro Aristotele. Lo stesso avrebbe detto un dottore in filosofia del XVI o XVIII secolo. Anche Melantone era maestro in tutte le scienze, e scrisse sopra la maggior parte di esse dei lunghi trattati. Anco nel secolo scorso Wolff insegnava matematica e fisica, logica e psicologia, filosofia pratica e scienze politiche. Anche Kant era contemporaneamente professore di matematica e di scienze naturali, e non avrebbe rifiutato una cattedra di fisica, matematica, astronomia e geografia se gli fosse stata offerta. Egli ebbe però il buon senso di rifiutare la proposta dell'insegnamento della poesia, colla quale egli si sarebbe obbligato a guidare gli allievi nei primi tentativi di costruzione metrica tedesca e latina.

Simili cose sembrano a noi veramente rare e impossibili.

In realtà esse sono ora impossibili. La ricerca scientifica in questo ultimo secolo si è estesa immensamente, e si è distinta e specializzata. L'antica *professio historiarum* che era per lo più una cosa sola colla *professio poeseos*, ossia *eloquentiae*, oppure anche colla *professio moralium*, si è divisa in parecchie decine di scienze particolari. Non parliamo delle infinite specializzazioni che ha dovuto subire la fisica. Ma del fisico delle antiche università si pretendeva nientedimeno che sapesse parlare di tutte le cose che esistono in cielo e in terra. Ora invece il campo della fisica va di anno in anno sempre più dividendosi in un numero straordinario di discipline, e chi si dedica a una ha appena ancora la possibilità di seguire il progresso delle altre. Un cambiamento di professorato, siccome aveva sovente luogo nel secolo XVIII in vista di un miglior salario, ora non è più possibile.

II. RELAZIONE DELLA FILOSOFIA COLLE SCIENZE

Così stando le cose, è evidente che la filosofia doveva cangiare il suo concetto. Siccome chi volesse ora essere filosofo nel senso di possedere tutte le scienze darebbe a vedere di non conoscerne alcuna e sarebbe giudicato alla stregua di quegli antichi versi :

*Viele Dinge wusst' er freilich,
Aber alle wusst' er schlecht* (1)

così sembrò necessario dare alla filosofia un significato, per cui fosse possibile ancora portare il nome di filosofo. La prima condizione è che essa non abbia nulla a che fare colle scienze esatte. A questa tendenza dei filosofi di volersi separare dalle scienze, corrisponde una tendenza da parte delle scienze di separarsi dalla filosofia. È quasi un biasimo per una scienza l'essere annoverata tra le discipline filosofiche. Fisica, chimica, astronomia, psicologia, zoologia si sentono autonome ; esse non vogliono entrare nel campo della filosofia precisamente come la filologia e la storia, le quali sono sempre state escluse dal campo filosofico. Ma anche la politica e la scienza delle finanze non appartengono più alle discipline filosofiche. In breve, tutte le scienze che si sono pronunciate autonome si sono separate dall'antica associazione e non appartengono più alla filosofia. Fedeli a lei sono rimaste quelle discipline che finora non hanno ancora potuto crearsi un proprio campo di ricerca, e un gran numero di queste non potranno giammai acquistare il grado di scienza. Annoveriamo : la metafisica, l'etica, l'estetica, la pedagogia, la filosofia della storia, la logica, la psicologia (questa però aspira a diventare una scienza esatta, e allora si separerà come le altre dalla filosofia).

Per questo complesso di scienze, che veramente non sono scienze, si cercò un concetto sintetico : la filosofia è la dottrina della forma del sapere (per escludere il contenuto) ; oppure la scienza dello spirito (per escludere almeno le scienze naturali) ; ovvero ancora la scienza dei principii (per spicciarsi dei singoli fatti) ecc.

Chi potrebbe enumerare tutte le definizioni trovate e che danno troppo a vedere d'essere delle scappatoie ? A me sembra pertanto che la filosofia debba farsi coraggio e professarsi ora ciò che essa è sempre stata, vale a dire : la sintesi di ogni sapere scientifico. In questa opinione noi siamo appoggiati dalla storia. Secoli e secoli di tradizione

(1) *Traduzione libera* : « Molte cose egli sa certamente, ma tutte malamente ».

hanno così determinato il significato della parola filosofia, che ogni altra spiegazione sarebbe una contraddizione di fronte alla storia e linguaggio. Ma, come io vorrei dimostrare, questa definizione è ancora in armonia colla natura della cosa.

Le scienze non sono difatti un aggregato fortuito ma esse formano un sistema unitario. Come la realtà non è un aggregato ma un tutto armonico le cui parti stanno unite tra loro per mezzo di vicendevoli rapporti, così la conoscenza della realtà deve formare un sistema unitario. Unità di sistema non esclude diversità di struttura, ma solo separazione ed isolamento, ed include una relazione vitale delle parti rispetto al tutto. Questa relazione è evidente nel fatto che ogni scienza si serve dell'altra come di un aiuto. Nessuna scienza può svolgersi nell'isolamento. Ogni disciplina della scienza naturale suppone l'altra: la biologia, la chimica e la fisica non possono venire separate l'una dall'altra. Così pure ogni ramo della ricerca storica suppone l'altro. Ma anche la storia naturale e quella politica non possono fare a meno l'una dell'altra. La storia presuppone la geografia e per la cronologia richiede anche l'astronomia. La scienza del linguaggio confina colla fisiologia. L'archeologia abbisogna dell'aiuto della geologia e geognosia. Le scienze sociali stanno in molteplice rapporto colle scienze naturali. Viceversa poi le scienze naturali, benchè molto più indipendenti, non possono fare a meno delle scienze storiche e debbono conoscere i problemi della logica e della psicologia. La geografia appartiene senza dubbio alle scienze naturali, ma senza l'aiuto della storia che l'ammaestra intorno ai cambiamenti subiti dalla terra nel periodo storico, essa sarebbe ben debole. Così per ciascuna scienza, poichè essa emerge da un processo storico di graduale sviluppo, se la conoscenza della sua storia speciale non è assolutamente necessaria per un'esposizione sistematica, è però indispensabile per conoscere la sua posizione e la sua importanza nella storia complessa della vita e del pensiero umano. Si osservi su qual largo spazio prende nella *Cosmologia* di Humboldt la parte storica, per persuadersene. Anche per l'insegnamento la storia della scienza ha una grande importanza, alla quale purtroppo, anche nelle nostre università, non sempre si bada come si dovrebbe. Tutte le scienze poi sono in rapporto colla psicologia e colla logica.

Il concetto adunque di un'unità delle scienze non è un trovato arbitrario ma una necessaria idea: all'unità dell'universo corrisponde l'unità ideale di un sapere universale. Orbene, per esprimere questo concetto

la parola *filosofia* è storicamente la più adatta, ed è arbitrario togliere a questo concetto il suo nome, o a questo nome il suo antico valore. Ma con ciò si solleva la questione già citata più sopra: È la filosofia una cosa possibile? Non viene essa resa impossibile colla spiegazione data? Chi avrà il coraggio di chiamarsi filosofo secondo il significato che noi abbiamo dato a questo nome? Una teoria dell'universo considerata in sè stessa non è dessa una cosa impossibile, almeno per l'intelletto umano? Ciò era possibile ai tempi di Talete, poichè il coraggio è sempre maggiore quando si incomincia il cammino, ma dopochè duemila anni di lavoro ci hanno dimostrato l'infinità del compito, noi siamo diventati più modesti e ci accontentiamo di acquistare una parte del sapere.

A questo io rispondo: senza dubbio la filosofia considerata come sistema perfetto di una scienza universale, come una storia chiusa dell'universo, non esiste e non esisterà mai. Ma ciò non pregiudica la eccellenza del nostro concetto, perchè la stessa obbiezione vale per qualunque scienza. Le idee che ci formiamo delle diverse scienze non sono idee di cose empiriche esistenti, sibbene di *compiti*, di *ideali*. Il valore di queste idee consiste in ciò che il compito è ben determinato, per quanto il suo adempimento sia assai lontano: però ancorchè il compito non fosse neppure incominciato, resterebbe sempre all'idea il suo valore. Per servirmi del linguaggio di Kant, queste sono idee alle quali nella realtà empirica giammai può essere dato un oggetto adeguato. Lo stesso vale per il concetto di filosofia. Questo concetto è giusto e ha valore in quanto esiste il compito di una conoscenza unitaria della realtà: questo compito esiste, come ho dimostrato più sopra.

Così pure noi non ci lasceremo ingannare dall'obbiezione che non esisterà mai uomo il quale possessa i risultati di tutte le scienze. Certo questo uomo non esisterà mai. Ma esiste forse oggi un cervello il quale sia capace di assimilare tutte le cognizioni naturali, oppure quelle filologico-storiche? Eppure noi parliamo di storici, di fisici, e di filologi. Così pure noi ci serviremo della parola filosofo per indicare quell'uomo che tende a una conoscenza universale e unitaria della realtà. Come esprime chiaramente la parola, il *filosofo* è un amante del sapere, non un possessore dello stesso. Secondo una tradizione già citata, deve essere stato Pitagora colui che per rifiutare quello che v'è di presuntuoso nelle parole saggio (*σοφος*), si fece chiamare filosofo (*φιλοσοφος*).

Il filosofo adunque sarebbe quel ricercatore scientifico nel quale l'idea dell'unità del sapere è vivace, per quanto il suo speciale campo di ricerca si restringa o alla fisica, o alla psicologia, o all'astronomia o alla storia. Chi invece per principio ed effettivamente si chiude in uno stretto campo, e non vuole sapere d'altro se non dell'oggetto del suo studio, costui noi non lo chiameremo un filosofo, non perchè l'oggetto del suo studio non sia anche oggetto della ricerca filosofica, ma perchè egli manca di quell'abito interno che fa dello studioso un filosofo. Non è la materia di studio ma la forma e la disposizione di spirito che determinano il filosofo.

Così al nome sarebbe dato l'antico significato e l'antico onore. Lo scopo puramente teorico e la tendenza generale della ricerca erano le due cose che presso i Greci distinguevano il filosofo dal puro matematico o dal medico. Questo vale anche oggi, sebbene l'aspetto del mondo della scienza sia così profondamente mutato; i tratti caratteristici del filosofo sono sempre l'applicarsi alla pura meditazione, e la tendenza alle vedute d'insieme. Io credo che ciò si verifichi anche nell'uso del nostro linguaggio. Un uomo come Darwin, il quale colla più diligente fatica va alla ricerca dei fatti, e per il quale nessuna cosa è di poca importanza, e che nello stesso tempo ha degli orizzonti vasti e tutto vede nel suo insieme, un tale uomo noi lo chiamiamo un filosofo naturalista.

Così pure noi diremo di Humboldt che fu uno storico, un filologo e filosofo nello stesso tempo. Chi si chiude invece in uno stretto cerchio, chi non vuol sentir parlare che del ramo nel quale si è specializzato, questi non è una testa filosofica, ma un empirico ed uno specialista. È egli eccellente nella sua disciplina? porge egli coi suoi strumenti del materiale utile alla scienza? ebbene noi lo stimeremo altamente come un buon operaio; noi saremo nondimeno convinti che a questo uomo manca qualche cosa, cioè: l'intendimento più alto e libero delle cose. In tal caso poi è affatto indifferente se lo studioso occupa di formole matematiche oppure di figure sillogistiche, se studia i pesci del Giappone ovvero faccia esperimenti psicofisici sopra il fenomeno delle percezioni. Si può anche scrivere una storia della filosofia non essere filosofi. Non è la materia ma la forma che crea il filosofo.

Anche l'altro aspetto del significato della parola è rimasto nel nostro linguaggio. Quando noi vediamo un uomo che ha una certa profondità nei suoi pensieri, che si tiene isolato dal mondo e dai suoi piaceri, che non ha troppo tatto pratico, che è piuttosto indifferente di fronte

alla ricchezza e all'onore, allora noi diciamo con un sorriso sulle labbra che quest'uomo è un filosofo.

Così è spiegabile la desolazione di Schopenhauer nel vedere la filosofia umiliata fino a diventare un mezzo di guadagno. Infatti noi troviamo più perdonabile in un chimico od in un medico, che non in un filosofo, il far denaro colla propria scienza.

Ai nostri giorni anche in Germania la filosofia ritorna al suo antico concetto. Wundt definisce la filosofia « la scienza universale che deve riunire in un sistema coerente le cognizioni generali ottenute dalle diverse discipline » (1). La spiegazione ha evidentemente per postulato l'idea dell'unità di ogni sapere scientifico, e Wundt non ha nulla da opporre che si chiami filosofia questo sistema completo, e neppure pensa che il filosofo debba solo assaporare i risultati di tutte le scienze ma può benissimo essere specialista in un dato ramo. Fechner, Lotze, F. A. Lange sono della stessa opinione: l'ultimo scopo consiste nel ridurre i fenomeni fisici e quelli storico-intellettuali ad un solo sistema per mezzo di uno studio profondo delle scienze.

Col ritorno all'antico concetto della filosofia due errori si sono evitati che facilmente si uniscono a un falso modo di comprendere l'essenza della filosofia. Il primo errore è di credere che vi sia una filosofia senza scienza, e l'altro che esista una scienza senza filosofia.

Il primo errore portò la confusione nel tempo della filosofia speculativa. S'impiegò un'immensa ed inutile fatica per creare dei sistemi filosofici da alcuni concetti generali, quali soggetto ed oggetto, natura e spirito, essere e divenire. Quest'errore si può dire oramai superato. Un resto di tale errore sta forse nell'opinione che sia possibile uno speciale studio della filosofia senza lo studio delle scienze, ma coll'occuparsi per esempio della storia della filosofia. Ma un tale studio rimane sempre infruttuoso e vuoto, se non viene completato da studi scientifici in altri campi. Un vero filosofo si forma sulle cose stesse. Se è impossibile

(1) *System der Philosophie* (1889), p. 21. In quest'opera importante e densa di pensieri WUNDT si è proposto di fare la somma di tutte le nostre cognizioni scientifiche, ed insieme di svilupparne i principii fondamentali e di trarne le ultime conseguenze. La posizione centrale spetta alla metafisica, alla quale viene assegnato il compito di far risaltare la connessione esistente fra le cose ed i principii fondamentali; per cui essa non si limita come le altre scienze speciali ad un campo determinato di esperienze, ma si estende a tutto il complesso delle esperienze acquisite.

essere ricercatore autonomo in tutti i campi, bisogna però avere i piedi sicuri almeno in un ramo del sapere. Solo allora si acquista una sicurezza; solo allora si impara a giudicare in argomenti scientifici; solo allora si sarà atti a concepire in modo proprio i pensieri d'altrui ed a servirsi delle loro ricerche. La scelta del campo di ricerca rimane libera. Esso può essere tra le scienze naturali o intellettuali, oppure ai confini di tutte due nella fisiologia o nella psicologia. Come, secondo un antico proverbio, tutte le strade conducono a Roma, così tutte le vie nelle scienze conducono alla filosofia, ma nessuna vi conduce attraverso l'aria e le nubi (1).

Ma l'inganno più pericoloso del nostro tempo è quell'altro: quello di credere che possa esistere una scienza senza filosofia. Questo inganno è una conseguenza di quell'altro che vede nella filosofia una scienza speciale di secondo grado, una scienza cioè delle cose che non possono venire studiate dalla ricerca esatta. Non mancano persone che evitano di venire a contatto con essa, riputando che ciò potrebbe produrre una debolezza di senso pratico. Fisica, guardati bene dalla metafisica!

Se è giusto il consiglio inquantochè esso vuole preservare la spiegazione fisica dei fenomeni da ogni sistemazione affrettata e da ogni mescolanza di interessi metafisici, è però anche altrettanto ingiusto qualora volesse impedire alle scienze di formarsi delle idee universali e ultime sopra il loro dominio, e di mettere queste in armonia con quelle delle altre discipline. Ciò significherebbe volere abbandonare alla metafisica volgare il compito della costruzione universale delle cose, e derubare le scienze della loro forza centripeta. Dopo tutto tutte le scienze hanno le loro radici nella filosofia, e se queste radici si strappano esse muoiono. Ciò che noi chiediamo alle scienze non è la spiegazione di questo o di quell'altro fenomeno isolato, ma la spiegazione della realtà stessa. Il bisogno di trovare una risposta sopra la natura e la ragione delle cose è stato ciò che ha creato la ricerca scientifica e filosofica. La necessità poi della divisione del lavoro ha determinato la distinzione

(1) E. RENAN, *Fragments philosophiques*, p. 292: « Philosophe et non savant, pour connaître l'univers. L'univers se compose de deux mondes, le monde physique et le monde moral, la nature et l'humanité. L'étude de la nature est donc toute la philosophie. Le penseur suppose l'erreur et ne fut-ce qu'en vue de la sévère discipline de l'esprit, il faudrait faire peu de cas du philosophe, qui n'aurait pas travaillé une fois dans sa vie à éclaircir quelque point spécial de la science ».

divisione delle diverse discipline. Ma lo scopo di questa divisione non è già di separar completamente, d'isolare una disciplina dall'altra, ma bensì di mettere ciascuna nella possibilità di acquistare un maggior possesso del proprio campo di lavoro. L'interesse teorico che è la vera vita di ogni scienza, l'obbliga a partecipare alla filosofia, a cooperare cioè alla soluzione del problema intorno alla natura delle cose.

Quest'asserzione ci parrà evidente se noi invece di preoccuparci della personalità di ogni singolo ricercatore, rivolgeremo la nostra osservazione piuttosto allo svolgimento storico di ogni singola disciplina. Qual'è la ragione per cui oggi giorno la biologia si trova al centro della scienza naturale e la costringe a studiare le forme più minuscole della vita, con una ricerca microscopica e qualche volta micrologica? Evidentemente la speranza di giungere per tal modo a sorprendere il segreto della vita e del suo sviluppo. Noi non abbiamo dopo tutto un interesse straordinario nelle mille forme di funghi, di monesi e di infusori. È possibile che per qualche tempo ciò possa esser determinato da una specie d'interesse sportivo, ma questo non può durare a lungo. Oppure prendiamo l'astronomia. Essa con diligenza instancabile raccoglie le osservazioni, segna nelle sue tavole le situazioni di centomila astri, congettura le vie delle comete e delle vaganti stelle cadenti, scopre nuovi pianeti e nebulose. Perchè, a quale scopo tutto questo? Forse per il volere di un individuo? No, evidentemente, ma perchè noi speriamo di giungere per questa via a vedere più profondamente nella costituzione e nello sviluppo dell'universo. Se cadesse questa speranza, se cessasse di interessarci questo problema, cesserebbe nello stesso tempo ogni interesse per le osservazioni astronomiche. L'individuo può avere degli interessi pratici e tecnici, per es. nella chimica, nelle scoperte di nuove combinazioni: ma l'interesse teorico, del quale la scienza come tale vive, tende alla veduta d'insieme, all'universale, che è la parte alla quale la filosofia si applica.

Questo si avvera anche nelle scienze storiche. Sebbene in questa parte del sapere il fatto particolare sia la cosa che veramente c'interessa ed ha importanza per noi, anche qui però l'interesse vivo della scienza è l'origine e il perchè della vita storica. Quando cessasse questo interesse, anche la ricerca storica cesserebbe di avere un valore. Così pure, se noi riuscissimo a trovare una risposta completamente soddisfacente per quella domanda, il lavoro di ricerca non avrebbe più alcun significato. Il Medio Evo ci ammaestri. Esso si credeva in possesso di una filosofia



storica che soddisfaceva a tutti i suoi bisogni; l'umanità svolgeva la sua vita tra il fatto della creazione e il giudizio universale. Tutto era chiaro in questo dramma diviso in atti dai grandi avvenimenti della storia sacra.

Appunto perchè il Medio Evo sapeva tutto ciò che era necessario in fatto di storia, appunto per questo non ebbe una ricerca storica. Nessuno, infatti, spreca le proprie energie per cose inutili o indifferenti. Ma noi non ci troviamo in una posizione così infelicamente felice, ed è per questo che noi siamo divenuti ricercatori di documenti storici. Noi non guardiamo con disprezzo le cose più piccole, noi conserviamo preziosamente ogni resto di antica pergamena, oppure il resto di un antico mattone munito di lettere, poichè questo resto può raccontarci una parte della vita e del pensiero antico, può decifrare la parte di un linguaggio perduto, e con ciò narrarci qualche cosa del viaggio percorso dall'umanità che lontanamente ci ha preceduto.

Perciò si può dire che la filosofia è quel centro, quel sole da cui parte ogni forza e calore sopra tutte le scienze. Il terreno della ricerca diventa fruttifero allora solo quando viene impregnato dai raggi che partono da questo sole. Ogni lavoro particolare poi porterà frutti tanto più abbondanti e maturi quanto più abbondanti e potenti saranno i raggi di questo sole. Chi invece senza preoccuparsi della luce e del calore si metterà a lavorare un tratto di terra ovunque lo trovi, raccoglierà frutti acerbi; così quella disciplina che non tendesse all'unità del sapere e volesse rompere ogni comunione colla filosofia dovrebbe come un giardino privo di sole buttar via ogni germoglio come incapace di dare fiori e frutti; o, per parlare fuori di figura, essa correrebbe alla sua rovina, diventando una sofisticheria, oppure un ammasso di cose senza significato; Kant chiama questo sapere ciclopico, poichè manca di un occhio, quello della vera filosofia, per cui non può usufruire dell'immensità del sapere storico paragonabile alla portata di cento cammelli (*Antropologia*, § 58).

Ma con tale concetto della filosofia che ne avviene dei filosofi di professione? Dirò: alcuni studiosi hanno lo spirito filosofico, altri ne sono privi. Il fisico, l'astronomo, lo psicologo, il biologo, lo storico, il sociologo, il metafisico, il moralista, tutti costoro possono avere un'anima da filosofo o possono non averla. È inutile però cercare una filosofia considerata come una disciplina speciale: questa disciplina non esiste. Tutt'al più si potrà parlare di una filosofia in senso stretto

e di un'altra in senso largo. Così Aristotele parlando della prima, dice che il suo compito è la discussione di certe questioni universali che riguardano la realtà: questa parte della filosofia è da noi chiamata metafisica. In diretto rapporto con essa stanno le questioni teoriche intorno alla conoscenza: questioni che alla loro volta non sono separabili da quelle ontologiche e cosmologiche. Se la metafisica e la logica possono venire chiamate filosofia nel senso stretto della parola, non è però lecito di dividerle e isolarle dalle altre scienze. Un *purus putus metaphysicus* è una cosa che non ha senso: è un semplice giuoco di parole. Soltanto le scienze, siano essi naturali o storiche, dànno il materiale per giudicare l'essere in sè e il mondo nel suo insieme; le scienze soltanto giustificano e rendono possibili le ricerche logiche. Da ciò ne segue che alcuno ha tanto più attitudine ad essere filosofo quanto è più profondo conoscitore dei due grandi rami del sapere: quello matematico-naturalistico e quello filologico-storico.

Ma se alcuno volesse dire che essendo la professione del filosofo così ardua e difficile che nessuno può pretendere di giungere alla perfezione, ne seguirebbe che nessuno vorrebbe dedicarsi alla stessa, io risponderei che, per quanto concerne questa pretesa, si può avere un'opinione più moderata. Già abbiamo osservato fin dal principio che queste cognizioni circa gli ultimi concetti ed i problemi che noi designiamo col nome di metafisici e logici, non sono qualche cosa di arbitrario che noi possiamo avere o non avere.

Ogni uomo che non viva come un animale qualunque deve avere un qualche concetto proprio intorno alla essenza delle cose, intorno alla essenza di Dio e del mondo, ed intorno al rapporto della nostra cognizione colla realtà. Si dovrà pertanto ammettere che è preferibile dare a queste questioni una ben ponderata considerazione, che non abbandonarle al caso. Ma se alcuno si decide di comunicare ad altri i risultati del suo meditare intorno a questi problemi, mi pare che in questo fatto non vi sia una presunzione maggiore di quella del poeta il quale mette in versi e manifesta i ricordi ed i sentimenti intimi che lo hanno commosso. Si potrebbe vedere una specie di sacrificio in questo, che alcuno, invece di limitarsi a delle ricerche scientifiche speciali, si dedichi ad esporre ed a provare con argomenti soggettivi e di tutt'altra natura da quelli scientifici, i suoi pensieri universali sulla natura delle cose, e così si esponga al giudizio ed al disprezzo della pubblica opinione. Sembra a noi che si richieda un'inclinazione

speciale per dedicarsi a parlare di cose, intorno alle quali, almeno come professionisti, non si può saper nulla, ma delle quali si può solo parlare come dilettyanti. In un tempo come il nostro in cui il titolo di dilettyante o di amatore si considera da ogni scienziato come insulto gravissimo, in un tempo d'altronde in cui ognuno facilmente si consola della mancanza della riflessione filosofica sulla complessa realtà, bisogna credere che non è cosa troppo seducente per un uomo che è geloso della sua buona reputazione, l'assumere il titolo di filosofo di professione. Tuttavia si trovano sempre di tali uomini. Come continuano a esservi dei poeti che senza lasciarsi impaurire dalla sorte di tanti predecessori, abbandonano le creazioni del loro cervello alla stupida curiosità e al disprezzo dei passanti, così non mancheranno mai persone le quali saranno pronte, dirò col vecchio Cristiano Wolff, a riferire le loro idee sopra Dio, il mondo, l'anima dell'uomo e le cose in generale, e ciò anche a costo di svegliare l'accortezza dei maligni, le ammonizioni dei saputelli, il disprezzo della moltitudine. Essi forse si consoleranno della loro sorte avversa col pensiero che la loro opera è di giovamento per il bene pubblico.

Supposto anche che la loro opera non giovasse a nulla, essa servirebbe sempre come richiamo dello scopo ultimo di ogni ricerca : una teoria dell'universo. Le scienze particolari sono facilmente esposte al pericolo di dimenticare questo scopo ; poichè sbattute da un fatto a un altro, esse finiscono per dimenticare il loro punto di partenza. Succede loro come al figlio di Cis che essendo uscito per cercare le asine di suo padre, trovò un regno. La ricerca storica che migliaia d'anni or sono uscì con Talete alla ricerca di una teoria generale della realtà, si dichiara ora contenta, e soddisfatta, come dice il famulo di Faust, se trova dei vermi e se li può anatomizzare tranquillamente. Quando poi viene assalita da un senso di malcontento intorno alla sua ricerca critica, ovvero soggiace alla *encheiresis naturae*, cerca allora di consolarsi con delle frasi generali come questa : per un vero ricercatore nessuna cosa è troppo piccola ; oppure : il sapere universale non è ancora opportuno perchè prima devono maturare le scienze particolari.

Pertanto, di fronte a questo fatto, il compito del metafisico è quello d'impedire che la ricerca scientifica piombi in un esercizio quietistico di produzione di dettagli.

La sua importanza nell'attività generale della scienza rimane quella di mantenere vivo il concetto del sapere scientifico, lo scopo ultimo

di ogni ricerca. Ma il metafisico ha forse ancora un altro compito: quello cioè di dimostrare l'insufficienza dell'umana energia per l'acquisto del suo fine, e l'altro di far vedere che l'intelletto umano per giungere alla fine delle cose ha bisogno, oltre che della ricerca scientifica, anche della fede e della poesia. Si aggiungerebbe infine un altro importante compito: quello di fare da mediatore tra le scienze particolari e l'idea universale della vita. Se manca il lavoro di una seria filosofia e ogni ramo scientifico si isola, lo specialismo sarà ben tosto seguito dall'oscurantismo. La filosofia è quella che in ogni tempo tira le somme del nostro sapere e costringe il concetto universale della vita a giustificarsi dinanzi alla coscienza scientifica. Noi saremmo con ciò giunti a quel concetto della filosofia presentato da Kant nel suo significato universale in opposizione a quello dato dalla scuola: *la filosofia è la scienza del rapporto di ogni sapere allo scopo essenziale della ragione umana*.

Ma la dote essenziale del filosofo, quella che eleva il critico al grado di filosofo, viene da Goethe ben determinata nella sua opera « Torquato Tasso » con questa strofa:

Sein Ohr vernimmt den Einklang der Natur;
Was die Geschichte reicht, das Leben gibt,
Sein Busen nimmt es gleich und willig auf;
Das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt,
Und sein Gefühl belebt das Unbelebte (1).

III.

I problemi fondamentali della filosofia.

Tutte le possibili ricerche scientifiche si possono considerare da questi tre punti di vista: o esse si riferiscono alla *natura della realtà*, oppure alla *forma del sapere*, ovvero ai *compiti imposti all'operare*.

(1) Traduzione:

« Ode il suo orecchio l'unissono della natura; — ciò che la storia insegna » e porge la vita, — tosto si ripercuote nel suo bramoso petto; — Il suo genio raccoglie cose disperse — ed il suo sentimento vivifica le cose « inanimate ».

Con ciò noi ritorniamo alla divisione delle scienze in fisica, logica ed etica, siccome fu stabilita dalla filosofia greca dell'epoca più vicina a noi. La fisica è la scienza che tratta della natura delle cose; la logica ha per oggetto la conoscenza considerata nel suo oggetto e nella sua forma; l'etica è la scienza dei beni e dei valori, e stabilisce perciò i compiti dell'azione e i principj dell'operare.

In verità questi tre nomi formano gli ultimi limiti della considerazione scientifica, benchè essi abbiano col tempo sofferta una modificazione nel loro significato. Solamente la parola etica ha, presso di noi, il significato che le fu attribuito anticamente. Per logica intendiamo ora invece comunemente le considerazioni critiche di certi rapporti formali del pensiero. Le considerazioni più generali intorno alla natura, all'importanza ed all'origine della conoscenza vengono oggi trattate sotto il titolo : *Teoria della conoscenza*.

Un cangiamento di significato ancora più grande ha ricevuto la parola fisica. Secondo i Greci, fisica è la scienza della natura delle cose in generale : in essa è pure inclusa la conoscenza del mondo organico e della vita psichica. Noi abbiamo prima di tutto escluso dal concetto di natura il mondo psichico : la fisica, ossia scienza naturale si occupa esclusivamente dei corpi. La psicologia forma una disciplina a sé. Ma la fisica venne a ricevere un significato ancora più ristretto : suo proprio campo è rimasto un capitolo sulla teoria dei corpi, quello cioè che tratta di certi caratteri generali comuni a tutti gli elementi materiali : accanto a lei hanno preso posto la chimica, la mineralogia, la biologia ecc.

Il valore antico della parola *fisica* fino a un certo punto è dato nel nostro linguaggio dalla parola *metafisica*. Con questa parola noi intendiamo accennare a quelle considerazioni generalissime sopra la natura delle cose, colle quali ci sforziamo di ottenere un concetto generale della natura, servendoci dei risultati delle scienze particolari. Così adunque, adesso ancora la *metafisica*, come esprime l'etimologia del suo nome, è una scienza che ecceda la fisica e le questioni semplicemente naturali.

Con questa parola significheremo adunque quei tentativi fatti per dare al nostro sapere un valore universale, di fronte alla natura della realtà. Il vero compito della *metafisica* si può far consistere in quello di coordinare il mondo fisico e quello psichico, ovvero ciò che significa la stessa cosa, di coordinare la considerazione causale con quella finale della realtà.

Dopo quanto ho detto intorno alla possibilità della filosofia, non credo dover più oltre discutere se una tale scienza sia possibile o no. Dalla tendenza positivistica della filosofia essa viene negata e anzi considerata come una grande confusione nello svolgimento storico dell'intelletto umano. Le scienze positive e la teoria della conoscenza esauriscono, secondo detta scuola, i confini del sapere. Difatti, se per metafisica si volesse intendere la cognizione di cose che si trovano all'infuori di ogni esperienza, oppure una costruzione della realtà *a priori*, bisognerebbe dire che il suo tempo è passato. Ma nel significato da noi dato, la metafisica non può morire, perchè sempre si tenterà di dare una risposta alle questioni ultime che la realtà fa sorgere nella coscienza umana. Si chiamino questi tentativi scienza o no, ciò è secondario. È evidente che in questo campo la personalità dell'individuo ha maggiore influenza che non possa avere nella matematica o nella fisica; è ugualmente chiaro che nella storia della metafisica non è possibile un progresso così normale e continuato come nella storia delle scienze esatte. Veramente le questioni metafisiche si potrebbero unire alla trattazione della teoria della conoscenza, ovvero dare loro posto nella psicologia o anche nella fisica, poichè ogni divisione delle scienze è casuale. Non mi pare però cosa opportuna il defraudare tali problemi della loro indipendenza: ciò non servirebbe che a presentarli da un punto di vista incomodo ed errato (1).

In ciascuno dei tre grandi rami della filosofia la critica conduce a pochi problemi fondamentali. Io li voglio qui brevemente accennare: essi formeranno nello stesso tempo l'oggetto della nostra trattazione. Sopra due problemi specialmente viene richiamata la nostra riflessione dall'osservazione della realtà, cioè *dalla metafisica*. Questi due problemi sono: 1° il problema *ontologico*; 2° il problema *cosmologico* ossia *teologico*.

Il problema ontologico viene espresso dalla domanda: in che cosa consiste la natura della realtà come tale? Ad una tale interrogazione sembra a prima vista che una qualsiasi risposta non sia possibile: il reale non ci appare come alcunchè di uniforme. Ogni scienza

(1) I. Volkelt nella sua introduzione alla filosofia moderna (1891) ha delle notevoli osservazioni intorno alla necessità ed ai compiti della metafisica. Fra le diverse introduzioni alla filosofia ricordo quelle di Wundt e di O. Külpe.

ci parla di una realtà affatto diversa. Essa si presenta alla fisica quale un corpo che riempie lo spazio e si muove in esso ; tutti gli sforzi di questa scienza si dirigono a ridurre i fenomeni naturali a movimenti soggetti a leggi determinate e a particelle riempienti lo spazio. La realtà poi ci appare una cosa affatto diversa nelle scienze psichiche. Ivi essa appare come un soggetto che percepisce, immagina, pensa, sente, aspira e vuole. La psicologia tratta di fenomeni psichici i quali non possono essere veduti, afferrati, misurati, e sopra tutto, non possono venire costruiti come particelle moventisi nello spazio.

In che relazione stanno a vicenda queste due diverse forme dell'essere ? Si compone questo di due diverse specie di vita, oppure la forma fisica e quella psichica si debbono riferire ad un solo essere ? Le diverse risposte a queste questioni danno luogo ai diversi punti di vista che noi determiniamo coi nomi di *dualismo*, *materialismo*, *spiritualismo* oppure *idealismo*.

Il dualismo pensa che esistono due modi eterogenei della realtà, due specie diverse di sostanza, l'una corporea, l'altra spirituale, l'una estesa, l'altra inestesa che pensa. L'uomo superficiale ha sempre trovato in questa risposta la soluzione a lui più soddisfacente.

La filosofia ha però sempre avuto la tendenza di voler uscire da questo dualismo per arrivare a una concezione monistica. La natura stessa è quella che insinua alla filosofia questa tendenza, poichè l'unità dell'essere è troppo palese. Oltre di ciò bisogna aggiungere la tendenza stessa del nostro pensiero a semplificare la realtà. Spiegare le cose significa dedurre i multiformi fenomeni da pochi principî.

Questo stimolo verso l'unità può raggiungere il suo scopo in una doppia maniera. Se si fanno dipendere i fenomeni psichici da quelli fisici, allora abbiamo il *materialismo*. Secondo questa teoria la materia e il moto sono l'unica cosa reale, mentre i fenomeni psichici sono una semplice manifestazione di fenomeni per sè fisici. Oppure si fanno dipendere i fenomeni fisici da quelli psichici e allora avremo lo *spiritualismo*, ossia l'*idealismo*. I fenomeni psichici sono per lo spiritualista l'assoluta realtà, mentre quelli fisici sono semplici manifestazioni di quell'unica realtà assoluta.

Vi è però ancora una quarta teoria : quella dell'*agnosticismo*. L'agnosticismo insegna che noi non siamo in grado di conoscere la natura dell'essere in sè stesso. Noi possiamo soltanto notare le due forme

che essa prende: la corporea e quella spirituale, e possiamo supporre che esse siano manifestazioni di una realtà a noi ignota.

Il secondo grande problema della metafisica è il problema *cosmologico o teologico*. Che idea dobbiamo noi farci dell'insieme di tutte le cose? Che forma ha l'essere nel suo insieme? L'*atomismo*, il *teismo*, e il *panteismo* sono altrettante risposte a questa domanda.

Superficialmente considerata la realtà appare come una moltitudine di cose indipendenti l'una dall'altra, benchè esse sieno in relazione fra loro; però ciascuna essenza è in sè stessa indipendente. Quest'opinione sviluppata a sistema, conduce all'*atomismo*. L'*atomismo* o *pluralismo* non è necessariamente materialista. Nella monadologia di Leibniz noi ne abbiamo una forma spiritualistica.

Anche in questo punto la filosofia ha però sempre dimostrato una tendenza di voler uscire dalla pluralità per arrivare all'unità. L'unità e l'armonia dell'universo è troppo evidente perchè esso possa venire spiegato siccome il prodotto dell'incontro di elementi assolutamente estranei fra loro. Per due strade possiamo arrivare ad una filosofia monistica. O noi facciamo dipendere l'armonia delle cose dall'intromissione di un'intelligenza che opera secondo un piano prestabilito, e allora abbiamo il *teismo*: oppure noi spingiamo ancora più oltre quest'unità e diciamo che tutto l'universo non è che un solo essere, una sola sostanza, le cui diverse manifestazioni non sono altro che strutture della stessa essenza, e in questo caso avremo il *panteismo*. Si può arrivare al panteismo partendo da due diversi punti. Prima di tutto partendo dalla nozione di Dio, come fa la speculazione teologica. Se, come insegna la teologia monoteistica, Dio ha create tutte le cose dal nulla, allora in verità egli è il solo essere e le cose esistono soltanto in lui e per lui. Esse non possono guadagnare un'esistenza propria all'infuori di lui e contro di lui. La speculazione fisica partendo dalla nozione di natura, arriva allo stesso concetto dell'unità dell'essenza. Se tutte le cose si trovano in comune e continuo commercio, tutti i fenomeni non sono che un grande fenomeno universale e con ciò ecco stabilito il concetto d'unità nel continuo mutamento delle cose, il concetto d'unità della sostanza.

Anche la *teoria della conoscenza* si riduce tutta nella discussione di due problemi: il problema dell'*essenza* e dell'*origine della conoscenza*.

Il primo viene espresso colla domanda: che cosa è conoscenza? A questa domanda danno diverse risposte il *realismo* e l'*idealismo* o *feno-*

menalismo. Il realismo vede nella conoscenza una immagine adeguata della realtà. Nella vera conoscenza le cose sono rappresentate come esse si trovano in realtà, ma senza la realtà. L'idealismo dichiara affatto falso questo modo di concepire le cose. Come è possibile che la conoscenza sia nello stesso tempo immagine e ripetizione delle cose? La conoscenza è un fenomeno psichico interno: orbene, com'è possibile che essa e le cose esteriori si dia una adeguatezza perfetta? E supposto pure che si dia, noi non la possiamo conoscere perchè noi non possiamo uscire da noi stessi per controllarla.

La seconda questione dice: come ha luogo la conoscenza? Anche questa questione dà origine a un dibattito che si prolunga per tutta la storia della filosofia tra l'*empirismo* e il *razionalismo*. L'empirismo fa derivare ogni nostro sapere dall'apprensione. L'esperienza è l'unica fonte della conoscenza, ma l'esperienza si compone di apprensioni collegate tra loro. Il razionalismo invece pretende che tutte le conoscenze veramente scientifiche procedano da un altro principio che non può avere origine dall'esperienza. Universalità e necessità, qualità possedute a perfezione dalla matematica, ma sospirate anche dalle altre scienze non possono appoggiarsi sull'esperienza, la quale insegna ciò che succede in questo caso, ma non quello che succede in quell'altro. La scienza deriva dalla ragione, la quale forma dei concetti e tira le conseguenze secondo una legge a lei innata.

I problemi dell'*etica* si riducono ad una sola domanda: Ove hanno la loro base tutte le divergenze di merito specialmente tra le azioni e le intenzioni umane? Due opinioni stanno di fronte. Una dice: queste divergenze si basano sopra le conseguenze che ne derivano per la vita. Buono è ciò che produce effetti buoni, cattivo è ciò che produce effetti cattivi, o per l'individuo, o per la comunità a cui l'individuo appartiene.

Questa è l'opinione *teologica* detta in Inghilterra *utilitaristica*. L'altra opinione detta *formalistica* o *intuitivistica*, dice: bene e male sono qualità, modi d'agire e di volere assoluti che possono venire percepiti e riconosciuti, ma non dedotti e dimostrati. Se la prima opinione è giusta, si potrebbe sollevare un'altra questione: Da quale contenuti della vita procedono questa bontà o nocività delle azioni? Qual'è lo scopo ultimo e supremo dell'umana attività? Se la risposta a tale interrogazione dice che sono le sensazioni di piacere e felicità, allora abbiamo l'*egoismo*. Ma se lo scopo della vita viene posto in una forma ed attività

oggettiva, allora noi abbiamo un concetto della vita che manca di una frase tradizionale. In omaggio all'origine di questo concetto della vita nella filosofia aristotelica io la voglio chiamare energhismo. Il bene supremo è lo svolgimento completo, la manifestazione perfetta di tutte le virtù ed energie umane, in special modo delle più nobili.

Io comincio coi problemi metafisici. Essi sono quelli che veramente costringono lo spirito umano alla considerazione filosofica. Essi sono però talmente collegati coi problemi della conoscenza, per cui è assolutamente necessario premettere i risultati intorno alla teoria della conoscenza, come per esempio sopra l'essenza dello spazio e del tempo, e sopra la sostanzialità e la causalità. Ma noi non ci troveremo in un impiccio minore se cominciasimo a trattare della conoscenza, perchè noi dovremmo troppo spesso premettere o presupporre le teorie della metafisica. Mi pare perciò conveniente e opportuno di tener fermo nell'ordine naturale dello sviluppo storico, secondo il quale le inquietudini metafisiche hanno spinto alla ricerca intorno alla natura della conoscenza.

LIBRO PRIMO

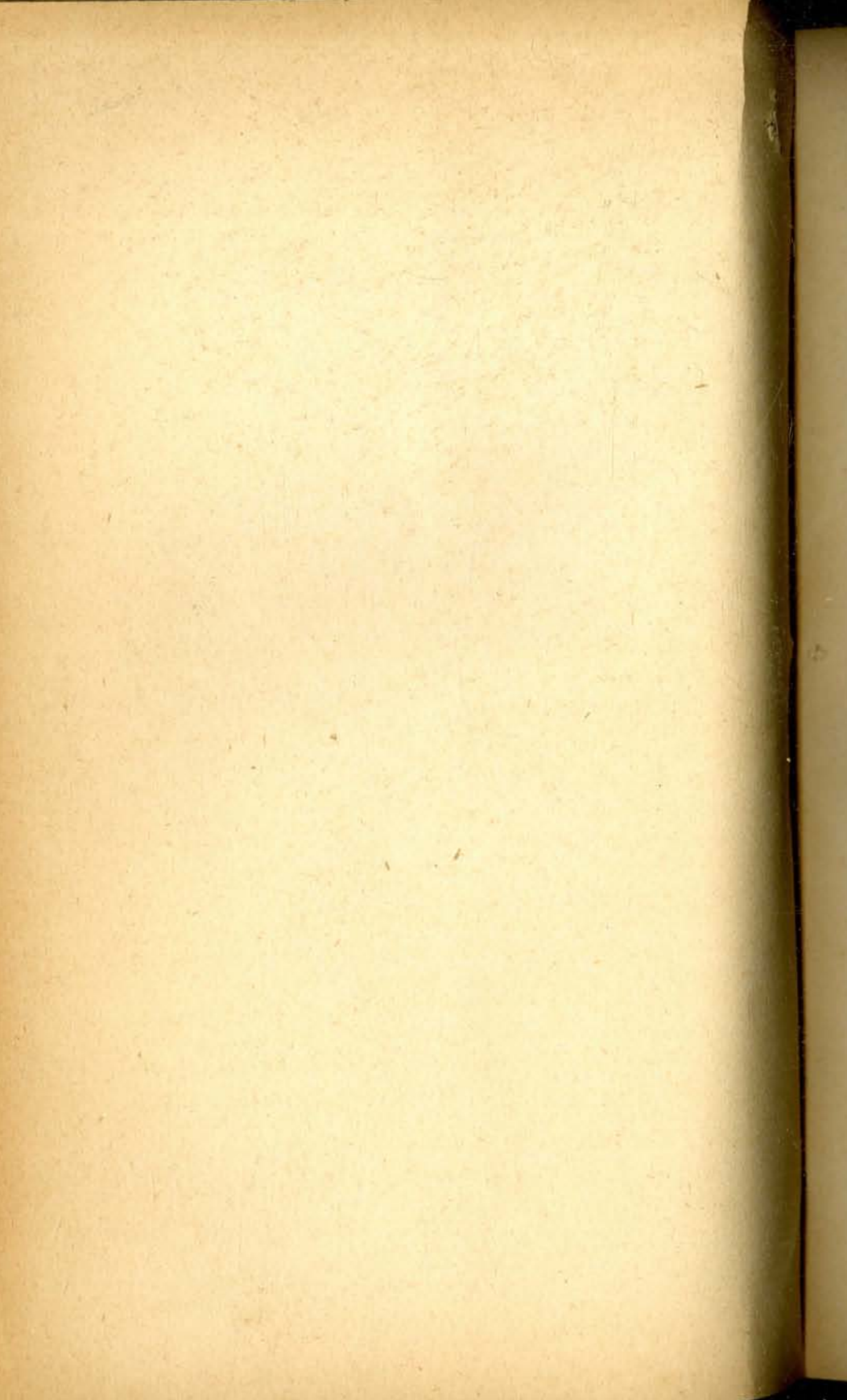
I PROBLEMI DELLA METAFISICA

« Io però dò un valore al primitivo istinto
« dell'uomo, e credo che nulla possa essere vero
« che non sia anche bene l'essere creduto: e ciò
« che è meglio è anche più vero.

« Veramente si può errare anche in ciò che si
« reputa bene; ma pure bisogna una volta venire
« al punto che l'uomo creda a se stesso ».

FECHNER, *Zendavesta*.

Vorwort. XIV.



CAPITOLO I.

Il problema ontologico.

§ 1. — *Orientamento storico.*

Il punto di partenza di ogni speculazione è il *senso comune*: ciò vale sia per lo sviluppo del pensiero della collettività che dell'individuo. Quindi in uno scritto destinato ad esser di guida allo studio della filosofia sarà cosa conveniente cominciare da esso.

Alla domanda circa la natura della realtà come tale, il senso comune comincerà a rispondere coll'indicare le cose visibili ed afferrabili e col dire: il mondo corporeo è il mondo reale. Con ciò non è detto che esso sia materialista, perchè il materialismo è già un prodotto della riflessione scientifica. Esso conosce accanto alla realtà corporea un'altra realtà di tutt'altra specie, l'anima. Nei corpi viventi v'è qualche cosa che non è corpo, o almeno non è corpo in tutta l'estensione del termine. Non v'ha lingua che non abbia una parola speciale per quella che noi chiamiamo anima; con ciò gli viene implicitamente riconosciuta esistenza ed essenza.

Io penso che l'origine della rappresentazione dell'anima come di un qualche cosa avente un'essenza speciale, debba venire ricercata nei seguenti fatti. Tra i corpi viventi e quelli non viventi appare un'importante e rimarchevole differenza. Quelli possono muoversi da se stessi, questi invece abbisognano di una spinta esterna. La cagione di questa differenza, dice il senso comune, deve venire dal fatto che nei corpi viventi esiste una quiddità che vuole, scuote, sente: questa è l'anima.

Ma che questa quiddità non sia una semplice facoltà o forza, ma sia una cosa per sè stante ed un'essenza, consegue da un altro fatto che

sull'immaginazione primitiva ha esercitato una grande influenza, ed è il *fenomeno della morte*.

Colla morte il corpo vivente perde ogni prevalenza, di fronte a quello non vivente: esso non sente più, non si muove più. Come mai ciò? Il corpo è pure lo stesso di un istante prima; esteriormente esso non è mutato; una cosa sola gli manca: un movimento proprio. Non resta altro a dire se non che il movente (l'anima) lo ha abbandonato. Essa è adunque incorporea, altrimenti la sua scomparsa dovrebbe essere visibile; essa è autonoma e ciò si prova dal suo separarsi stesso dal corpo per continuare a esistere di vita propria. Poichè l'esperienza di tutti i popoli è unanime nell'asserire che l'anima colla morte non viene distrutta: essa può ancora presentarsi ed agire.

Ovunque l'antropologia s'insinua, dappertutto le si presenta il culto dei morti: una prova sicura questa della fede nell'esistere e perdurare dell'anima separata dal corpo. Nessuno, infatti, si occupa di ciò che più non esiste. Oltredichè la separazione temporanea dell'anima dal corpo anche durante la vita, è una concezione non rara in un grado primitivo di cultura. Anche nel sonno il corpo è privo di movimenti, ma l'anima non è inoperosa: essa vede, intende, sente e percepisce talvolta cose meravigliose. Noi diciamo che essa sogna, ma l'immaginazione primitiva spiega questo fatto diversamente: l'anima abbandona nel sonno il corpo, e s'incammina per strade proprie, e durante questo pellegrinaggio le capitano quelle avventure che noi chiamiamo sogni.

Ecco poi come la immaginazione primitiva si rappresenta l'essenza dell'anima. Essa è un'essenza che ha quasi la forma dell'aria, visibile, ma non afferrabile, della stessa configurazione del corpo, quasi la sua ombra sostanziale. Il fatto che il fiato è sintomo di vita deve avere influito a far concepire ed immaginare l'anima sotto forma aerea (*φύξις*). Essa si potrebbe definire l'immagine reale, oppure la visione reale del corpo senza la propria materialità, senza peso e senza impenetrabilità. Così descrive Omero le anime dei trapassati o spiriti, così le descrive il pittore del Medio Evo, così se le dipinge ancora oggi la paura degli spiriti. Cionondimeno l'anima è capace di azioni tumultuose e soprattutto conserva una vita interiore con memoria e sentimento, anche se alquanto variata e diminuita.

Se si volesse classificare la concezione ontologica del senso comune, la si dovrebbe definire un *vago dualismo*. I corpi sono il vero reale, ma

accanto ad essi esiste quel reale di secondo ordine, quell'essenza corporea senza corporeità, la quale nei corpi si manifesta come una forza operosa, ed esiste di per sè stessa nella forma delle anime dei trapassati.

La concezione filosofica della realtà è, come già fu notato, caratterizzata dalla tendenza verso il monismo. L'impulso vero della filosofia è quello di far derivare la realtà da un solo principio, e di dedurre le molteplici forme dell'essere da un essere unico. Esistono due forme di monismo ontologico: *materialismo* e *spiritualismo*. Il materialismo dice che i corpi ed i movimenti sono le vere forme della realtà, e che con essi e per essi debbono spiegarsi i fenomeni della percezione, del razioncinio e della volontà. Lo spiritualismo dice invece che i fatti psichici, come si manifestano alla coscienza, sono i veri fatti reali. I pensieri non possono venire spiegati come prodotti della materia, ma viceversa la materia è benissimo spiegabile come prodotto di chi pensa: il mondo dei corpi è una parvenza.

Queste due teorie ontologiche noi le incontriamo subito in principio della storia della filosofia greca rappresentata da due potenti ed arditi pensatori: *Democrito* e *Platone*.

Il primo riduce tutta la realtà agli atomi ed al vuoto.

Dei corpi piccolissimi, indivisibili, sebbene estesi, sono gli ultimi elementi della realtà; dal loro moto si lasciano spiegare tutti i fenomeni naturali, siano celesti che terrestri, non esclusi i fenomeni della percezione e del pensiero.

Platone al contrario fu il primo in Occidente ad essere veramente conseguente ed a dichiarare che i corpi non sono l'essere reale in sè, che anzi essi non sono reali, ma sono soltanto delle manifestazioni dell'essere reale. Il vero reale è di natura spirituale: il mondo in se stesso è un sistema di nozioni reali (idee). Nel ragionare, lo spirito abbraccia questo vero reale, mentre la immagine sensibile è la rappresentazione transitoria e mutevole, dispersa nello spazio del mondo delle idee.

Aristotele si avvicina nuovamente all'opinione del senso comune. Come nella discussione di problemi filosofici sovente egli parte dalla rappresentazione del senso comune che si manifesta nel linguaggio, così egli ritorna volentieri ad esso nelle sue discussioni. Egli non ama le concezioni aspre e unilaterali, come si convengono ai grandi pensatori solitari. La filosofia di Aristotele ha le virtù e i difetti di una filosofia di conciliazione: la sua ontologia è un dualismo che tende all'idealismo.

In principio del secondo libro della sua opera egli definisce l'essenza dell'anima : la forma di un corpo organico. Questa spiegazione ricorda quella del senso comune. Il suo significato però è più profondo poichè l'anima non è più concepita come la parte aerea ed ombratile del corpo, e ad essa estranea, sibbene come una forma interna funzionale, come un principio di vita operativo e formale. Tutto quello per cui un organismo vivo si distingue da un corpo morto, è un effetto dell'anima : svolgimento, mutamento, moto spontaneo, sensazione, desiderio, pensiero e volontà. Le funzioni di un corpo non si lasciano spiegare dalle parti di cui esso si compone, ma sono la manifestazione di un principio speciale di vita che è l'anima. Questa fa sì che il corpo è veramente ciò che è.

La materia porge solamente la possibilità della vita, come il legno porge la possibilità di un arco, il marmo quello di una statua : la forma è quella che dalla materia sa trarre un essere perfetto in sè. L'anima trae dalla materia organica un corpo vivente. Come si vede, dei due principii di vita la materia è l'accidentale, la forma invece la parte sostanziale : quella è il presupposto, questa il vero essere della cosa. In sè stessa la materia è qualche cosa di indeterminato e di inafferrabile ; solamente per mezzo della forma essa si muta in una realtà determinata ed afferrabile. In Dio, che non è possibilità ma pura forma, ossia pensiero puro, la materia non ha più ragione di essere: senza ciò arrivare alle conclusioni della filosofia platonica. Non esiste una filosofia che meglio possa appagare il senso comune di questa spiegazione delle cose per mezzo della materia e della forma, dell'energia e della possibilità. La ruvidezza dell'idealismo platonico è talmente affievolita, che la sana ragione umana lo sopporta. Il successo che questa filosofia ebbe nelle scuole per secoli e secoli è in relazione con quanto noi abbiamo sopra accennato.

La filosofia moderna si dibatte tra le diverse correnti suscitate dai grandi pensatori Greci. Il dualismo, il materialismo e lo spiritualismo sono le forme che ancora ai nostri giorni predominano. In Cartesio la filosofia moderna appare col dualismo più spiccato. Corpo e anima sono due forme affatto diverse della realtà : il corpo ha per nota caratteristica ed essenziale l'estensione, mentre l'anima ha, per essenza il pensiero e la coscienza. *Corpus = res extensa ; mens = res cogitans* : questi sono i pensieri fondamentali della filosofia cartesiana.

Il nuovo concetto del corpo è quello antico. Galilei aveva dato alle

scienze naturali un nuovo concetto fondamentale: il moto non può essere creato nè distrutto. La filosofia aristotelica del Medio Evo insegnata nelle scuole, diceva: È vero che i corpi stessi in via ordinaria non possono nè sorgere nè sparire, però ammetteva lo sparire del moto. Descartes si appropriò questo concetto di Galilei. Il quanto di moto, dice egli, è costante nel mondo: esso nè può venire aumentato nè venire diminuito, sibbene soltanto trasferito per mezzo di contatto, cioè per mezzo di spinta o di urto. Di qui l'assioma che tutti i fenomeni naturali, senza eccezione, sono spiegabili per mezzo di spinta o urto, compresi i processi vitali nei corpi organici. *La fisiologia è la meccanica dei fenomeni vitali.* La formola negativa corrispondente è questa: *L'anima non è un principio di spiegazione dei fenomeni naturali.* Il fisico, come tale, ignora la sua esistenza; egli pecca contro la sua scienza se egli, seguendo l'esempio della filosofia scolastica, crede di poter con essa spiegare il fenomeno della nutrizione, del moto, della vegetazione, della vita.

La parte inversa della fisica e fisiologia meccanica è una pura *psicologia spiritualistica*. Se i fenomeni fisici non possono venire spiegati coll'attività dell'anima, è però del pari impossibile lo spiegare il pensiero per mezzo di processi fisici. Moto può produrre moto, ma giammai un processo della coscienza. Per produrre ciò esso dovrebbe sparire, cioè dovrebbe cessare fisicamente di esistere, ciò che è contrario al primo assioma della fisica. Siccome poi la realtà del pensiero non può venire messa in dubbio, che anzi è la cosa più certa che esista, così è necessario stabilire per esso un altro principio affatto separato da quello del corpo. Questo principio è lo spirito (*mens*). Ecco dunque che la moderna filosofia incominciò col dualismo più spiccato, preceduta in ciò, sebbene con diverse premesse, dalla filosofia scolastica. Però il *dualismo* non è l'ultima parola della filosofia moderna. Condotta alle sue ultime conseguenze esso si muta di per se stesso in monismo. È un fatto che tra i fenomeni corporali e quelli psichici vi è una stretta unione. A certi movimenti istintivi corrispondono movimenti di sentimento e di volontà, agli stimoli dei sensi corrispondono sentimenti e concezioni. Come si spiega questo fatto, secondo i principii della nuova fisica meccanica i due mondi non possono influire l'uno sull'altro? A questa domanda risponde Spinoza: Bisogna considerare questo fenomeno come *identità*. Corpo e anima non sono assolutamente diversi, essi sono al contrario la stessa cosa osservata da due opposte parti. Un processo di

? non
sentire
Spinoza

moto e un processo psichico sono lo stesso processo osservato una volta, di fuori e un'altra volta di dentro. Questa relazione è così universale come la realtà stessa. La realtà che forma una sola ed unica sostanza ed essenza, chiamiamola poi Dio o Natura, sviluppa il suo contenuto sotto due diverse forme: la forma corporea e la forma spirituale; *sub attributo extentionis* — *sub attributo cogitationis*.

Così si spiega questo fatto di regolare coincidenza, rimanendo esclusa ogni reciprocità d'azione. Fra il mondo fisico ed il mondo psichico si verifica un *parallelismo*, nel senso che ciascun stato o processo ha luogo in ambedue le forme; ciò che nel mondo organico si manifesta come moto (*modus extensionis*) appare nel mondo spirituale come concezione o sentimento (*idea, modus cogitationis*). Non è naturalmente da parlarsi di reciprocità d'azione: perchè i due processi sono l'uno all'altro vicini, senza intrecciarsi; ciascuno dei due mondi, sia quello fisico che quello psichico, ha una connessione causale tutta propria. Tuttavia il parallelismo è universale, perchè non si dà assolutamente alcun processo psichico al quale non corrisponda un processo di moto: ma viceversa non si dà in natura alcun processo di moto al quale non corrisponda un processo psichico. Ne consegue, dice Spinoza, che tutte le cose sono animate: *omnia quamvis diversis gradibus animata*; alla quale proposizione corrisponde l'altra: tutte le anime sono incorporate. La metafisica che Spinoza compendia in alcune brevi proposizioni dell'*Etica*, può sembrare a chi rivolge il suo sguardo allo sviluppo del pensiero moderno un'anticipata soluzione. Evidentemente in filosofia il pensiero gravita verso questa concezione, alla quale s'accostano anche i fisiologi ed i biologi, non senza scorgerne chiaramente tutte le conseguenze.

Ciò sarà esposto in seguito. Qui voglio solo osservare una cosa, ed è che un tale parallelismo monistico può piegare da due lati, o dalla parte del materialismo, o da quella dell'idealismo. Gli scienziati, la cui attenzione è tutta assorbita dalle esperienze sul mondo organico, piegano verso il materialismo, ed *Hobbes* può essere considerato come il loro duce. I filosofi inclinano invece comunemente verso l'idealismo. *Leibniz* cammina per questa via: certamente estensione e coscienza sono le due grandi forme o modi dell'essere; ma essi non sono alla stessa maniera espressioni della realtà, perchè il mondo spirituale è ad essa più vicino. Gli ultimi elementi della realtà, le monadi, sono per se stesse essenze di natura spirituale: desiderio e sensazione sono le loro origi-

narie determinazioni; nel mentre invece l'*accidens* di estensione è secondario e superfluo, essendo manifestazione, ma non essenziale e propria, della realtà.

Anche *Berkeley* partecipa a questa tendenza, indottovi dalla riflessione sulla teoria della conoscenza: l'essenza dei corpi si risolve per lui in un complesso di percezioni. Questa riflessione, colla crescente importanza della teoria della conoscenza, dopo la critica fattane da Kant, penetra ognor più e preoccupa profondamente tutta la filosofia tedesca; il mondo organico è un modo di manifestazione di quella stessa realtà che nel mondo spirituale manifesta la sua intima essenza. Qui s'accordano pensatori insociabili come Hegel, Schopenhauer, Beneke. Un monismo parallelistico con caratteri idealistici potrebbe segnalare il predominio della metafisica nella filosofia. Accanto, specialmente negli ambienti delle ricerche sperimentali, si dà anche un monismo con caratteri materialistici. Ed il puro teorico della conoscenza preferisce soffermarsi a quel punto di vista oltre il quale neppure Kant volle andare: il mondo corporeo ed il mondo psichico sono diversi modi di manifestazione di quella realtà che a noi non è dato di conoscere in se stessa, sebbene possiamo supporla come un *quid* unico ed omogeneo. Questo sarebbe il punto di vista del monismo agnostico propugnatore da *Herbert Spencer*.

Con questa esposizione storica ci siamo introdotti all'esposizione reale del problema. Io voglio incominciare coll'esposizione e colla critica della dottrina materialistica, la quale viene molto volentieri proposta come l'unica scientifica, e come il risultato delle moderne esperienze della natura.

§ 2. — Il materialismo e le sue basi (1).

Col nome di materialismo viene adunque designata quella teoria ontologica che alla domanda circa la natura della realtà, risponde:

(1) L'egregia opera di F. A. LANGE, *Geschichte der Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 5ª ediz., 1896, ci dà una completa esposizione storica della filosofia materialistica. Il lettore vi troverà una esposizione storica esattissima intorno all'essenza ed alle condizioni di sviluppo storico del materialismo, colle sue relazioni colle scienze naturali, la teologia, la chiesa e la società.

L'essere come tale è corpo ; le sue qualità sono estensione ed impenetrabilità ; la sua prima e speciale forma di attività è il moto. Con questi principii possono e debbono spiegarsi tutti i processi del mondo reale, e specialmente i così detti processi psichici.

L'ultimo punto, la riduzione dei processi psichici ai fisici, è la tesi propria del materialismo. Essa viene esposta in questa maniera : È constatato dall'esperienza che i processi psichici procedono in stretto legame con dati procedimenti fisici. Per quanto noi sappiamo, solamente i corpi organici o meglio i corpi del regno animale presentano dei processi psichici, e questi sono collegati coll'attività del sistema nervoso. Ne segue, conclude la scienza che indaga la causa di questi processi, che i processi psichici debbono essere considerati come funzione del sistema nervoso.

Il senso comune trae da questo fatto un'altra conseguenza : come abbiamo visto nel capitolo antecedente, esso conclude che negli animali deve esservi una quiddità, una forza od un'essenza che opera e compie questi processi. Questa è la conclusione, osserva il filosofo materialista, nella quale cade il pensiero prescientifico : quando allo stesso si presentano delle manifestazioni singolari della realtà, ne conclude che deve esistere una speciale forza od essenza. Così dal manifestarsi del temporale ne inferiva un Dio del tuono, sedente nei cieli, e dal manifestarsi delle malattie ne derivava un principio mortifero.

In seguito il cadere dell'acqua in un tubo di fontana si spiegò coll'*horror vacui*, ed i processi della vita organica con uno speciale principio vitale. Nello stesso schema i processi psichici vengono spiegati come manifestazioni di uno speciale principio, l'anima. Va da sè che con ciò non s'è guadagnato nulla, perchè l'anima non è altro che una *vis occulta*, una forza od essenza in se stessa ignota, una quiddità scelta *ad hoc* come l'*horror vacui*. Spiegare il pensiero per mezzo dell'anima è lo stesso che spiegare le qualità soporifere dell'oppio, come facevano i dottori della scuola, presso Molière, dicendo che v'è nell'oppio una forza soporifera. La ricerca scientifica, continua il materialismo, si distingue dal pensiero prescientifico, per questo che essa spiega le manifestazioni della realtà non per mezzo di essenze o di forze, ma per altre manifestazioni antecedenti o simultanee. Spiegare, per la scienza naturalistica, vuol dire trovare la legge per cui una manifestazione è collegata colle altre, così che il suo apparire dalle altre

possa essere preveduto. Così la metereologia scientifica spiega il temporale coll'avvicinare le sue manifestazioni caratteristiche ad un più vasto gruppo di manifestazioni omogenee: e ne deduce, per es., che il fulmine è una scintilla elettrica, e ne studia le condizioni della sua formazione, ossia i processi che precedono e che ne accompagnano la tensione e l'esplosione nell'atmosfera.

Lo stesso compito ha la scienza per rapporto ai processi psichici: essa deve cercare e raccoglierne le manifestazioni precedenti e simultanee, per fissarne le leggi che reggono l'insieme. Insegna l'esperienza, che le manifestazioni antecedenti e simultanee non sono altro che processi fisiologici nel cervello e nel sistema nervoso. Ne segue che il compito della scienza, al contrario della pseudo-scienza « psicologia », coi suoi principii pre-scientifici « anima » e « forze spirituali », è quello di introdurre anche in questo campo la spiegazione scientifica naturale, per cui la psicologia scientifica si riduce alla fisiologia.

Questo sarebbe il principio formale. Ma si potrebbe procedere oltre e dire: I così detti processi psichici, che a prima vista appariscono come eterogenei, non sono in realtà niente di speciale: e la scienza può bene considerarli come semplici processi di moto. I processi psichici, trattati obbiettivamente, non sono altro in se stessi che processi fisiologici.

Ciò si può provare nella seguente maniera: Il principio supremo della nuovissima scienza della natura è il principio della conservazione dell'energia; la somma del moto reale e della forza di moto è costante. Avvengono trasmissioni e trasformazioni di moti; il moto della massa si converte in moto molecolare, la forza vitale in forza di elasticità, ma ciò senza dispersione di forze. Or si danno i due seguenti casi: Un moto esterno entra nel sistema nervoso: sono le vibrazioni del suono di una campana che colpiscono i nervi dell'udito e vi suscitano un processo fisiologico, che evidentemente per mezzo dei fasci nervosi viene trasmesso all'organo centrale. Noi non siamo fino al presente in condizione di poter seguire questo processo fino nelle sue più intime fibre; tuttavia è certo che esso non va disperso. Ma per un'altra via noi sappiamo che avviene una sensazione, e viene udito un suono. E noi ne concludiamo che la sensazione non è altro che un processo nervoso nell'organo centrale scosso per eccitamento periferico. Si dà all'opposto un altro processo. Io stringo la mano ed afferro un oggetto; la fisiologia spiega il processo dicendo: L'abbreviazione dei fasci musco-

lari è la causa prossima del moto delle membra nelle giunture : e questa è causata a sua volta dall'impulso dei fasci dei nervi motori, che noi possiamo seguire fino all'organo centrale. Qui si sottrae frattanto alla derivazione fisiologica.

Ma contemporaneamente al succedersi del processo psichico si osserva un'eccitazione della volontà accompagnata da sensazioni e rappresentazioni. Noi ne concludiamo che il processo psichico non è altro in sè stesso che un processo fisico, ossia quello stesso che deve essere la causa dell'innervazione dei nervi motori. Perchè la riflessione scientifico-naturalistica deve insistere nel sostenere che un effetto fisico deve avere una causa fisica. Se si volesse concedere che un semplice proposito come tale, come semplice processo psichico, potesse essere causa di moto, cadrebbe con ciò il principio fondamentale della scienza naturale, e le conseguenze sarebbero incalcolabili. Se un semplice proposito può muovere una molecola del cervello, esso può muovere del pari le montagne, e deviare la luna dalla sua via : l'una e l'altra cosa sono del pari ragionevoli od assurde.

Questa dimostrazione che s'appoggia sulla premessa che i così detti processi psichici debbono considerarsi come membra partecipanti al succedersi della vita organica, può essere maggiormente rafforzata con riflessioni biologiche e cosmologiche.

Noi sappiamo che i risultati dell'anatomia comparata indicano un costante parallelismo fra lo sviluppo del sistema nervoso e quello della vita spirituale : cervello ed intelligenza crescono del pari attraverso al graduale ascendere della vita animale. L'uomo tocca il culmine del regno animale così per l'intelligenza, come per la grossezza e per l'interno sviluppo del cervello, specialmente del cervello frontale. Il peso del suo cervello non è il maggiore in modo assoluto, perchè, per esempio, il peso del cervello dell'elefante è maggiore del suo di almeno tre volte; ma proporzionalmente alla massa del corpo, il cervello dell'uomo è di molto maggiore, perchè il suo peso raggiunge la quarantesima parte del peso della massa totale del suo corpo, nel mentre nell'elefante raggiunge appena la cinquantesima parte. Tuttavia si danno dei casi, specialmente fra gli uccelli, nei quali anche il peso relativo alla massa corporea del cervello dell'uomo viene superato ; ma questi sono casi eccezionali che si spiegano colla leggerezza straordinaria dei corpi degli uccelli, per cui si può senza dubbio concludere che il cervello umano, e specialmente il cervello frontale che è l'organo proprio dell'intelli-

genza, è superiore a tutti gli altri cervelli animali, sia per grossezza come per interno sviluppo.

Lo stesso parallelismo si ripete anche nel mondo umano, laddove lo sviluppo del cervello e quello della cultura procedono del pari. Così i risultati della craniometria tendono ad accertare presso ciascuna razza, che ad una straordinaria intelligenza corrisponde uno straordinario sviluppo degli organi cerebrali, nel mentre d'altra parte l'imbecillità s'accompagna alla microcefalia ed all'atrofia cerebrale. Dunque tutte queste cose sembrano dimostrare che l'anima si identifica col cervello.

Non diverse sono le conclusioni delle ricerche *fisiologiche* e *patologiche*. A ciascuna indisposizione o lesione del cervello corrisponde un'indisposizione nella vita spirituale. Levandosi strati a strati il cervello ad animali, o distruggendone una parte, ne segue l'immediata cessazione di certe funzioni psichiche. Nell'uomo le stesse lesioni hanno gli stessi effetti. In ogni trattato di psichiatria si trovano numerosi esempi di indisposizioni psichiche, avvenute in seguito a lesioni esterne del cervello. Se una scheggia ossea penetra nel cervello, ne segue non solo un disturbo dell'attività intellettuale, ma anche un notevole cambiamento del temperamento, il quale però, col levare la scheggia, ritorna al suo stato normale. Così si vede ordinariamente nella vecchiaia una diminuzione dell'attività spirituale, che va fino allo smarrimento della *sinderesi* (*dementia senilis*); e la scienza anatomica ci fa sapere che la causa è da cercarsi nell'irrigidamento e nel deterioramento del cervello. Secondo i principii della moderna psichiatria ciascuna malattia psichica è malattia del cervello, ancorchè ciò non si possa sempre provare colla ricerca anatomica. Dunque anima e cervello si identificano.

Segue ancora l'argomento *cosmologico*. Vi fu un tempo, così la nuova cosmologia, in cui non esisteva sulla terra alcuna vita organica, come nessuna vita spirituale, e nessun processo psichico. Appunto! Vi fu anche un tempo in cui neppure la terra esisteva. Quello che noi chiamiamo oggi il nostro sistema planetario, ebbe un tempo l'aspetto come di una massa informe gasosa o nebulosa. Roteando questa massa attorno al suo asse, si formò all'equatore un rigonfiamento, intorno al quale, per l'irrigidimento progressivo della massa si formò un anello, spezzandosi il quale, restò un corpo per sè stesso. Colla ripetizione di questo processo si formò il sistema planetario che gira attorno al sole,

ed uno di questi pianeti è la terra. Primordialmente una goccia liquida rovente di materia cosmica si raffreddava a poco a poco, così da assumere la figura come di dura corteccia, ed il vapore acqueo si arricchiva di acqua. In questo momento poteva apparire la vita organica, da principio sotto forma di piccolissimi ammassi protoplasmici; questi corpi a poco a poco acquistaron una struttura interna, con cellule, involuero e nucleo, e colla facoltà di moltiplicarsi mediante separazione, e di ordinarsi in un sistema più complicato. Colla progressiva differenziazione e trasformazione delle parti, progrediva di pari passo lo sviluppo delle varie forme di vita. Finalmente da un ramo del poliforme regno animale sorgeva l'uomo, il quale dapprima lentamente, poi più rapidamente acquistava in esso il predominio; in modo che, allorché egli cominciò a riflettere sulla sua origine, una parentela col mondo inferiore gli sembrò impossibile e s'attribuì una discendenza tutta speciale. La scienza della natura ha dissipato questo sogno: essa dice che l'uomo non è venuto al mondo qual figlio di Dio in forme perfette, ma che invece, come ogni misero mortale, si è conquistato da sè, lottando faticosamente, l'esistenza ed il predominio.

Questo è il passato dello spirito sulla terra, ciò di cui noi sappiamo qualche cosa. E l'avvenire? La fisica cosmica, così si dice, non lascia alcun dubbio che la vita e con essa lo spirito, come ebbe un principio, così avrà un termine. Verrà un tempo in cui non vi sarà più il sole nel cielo. La sua quantità di calore non è infinita: poichè essa viene continuamente diffusa senza un relativo risarcimento, perciò essa è destinata ad esaurirsi. Prima che ciò accada, la terra sarà tutta agghiacciata, perchè la sorgente di ogni moto e di ogni vita alla sua superficie è il calore del sole. Una diminuzione relativamente piccola del calore del sole è sufficiente per far scomparire dapprima la vita organica, dipoi per irrigidire ed agghiacciare tutto il corpo terrestre.

Tali esposizioni sono adatte a darci un'impressione sbalorditiva della minimezza e fugacità della vita. Come un pezzo di pane ricoprendosi di muffa si popola di un mondo di piante viventi, così la terra in un momento del suo lungo sviluppo si ricopre di un mondo di organismi viventi, ed in seguito, come una combinazione tutta speciale di queste formazioni, appare l'uomo. Dopo una breve fioritura affonda di nuovo tutto questo mondo nel nulla, ed una cosa sola rimane, la materia eterna e le leggi del suo movimento. Fra lo sconfinato passato nel quale non si dava alcuna vita, e lo sconfinato avvenire nel quale ogni vita

verrà a cessare, emerge l'istante fugace del presente e della vita, istante, ancorchè noi lo misuriamo o neppure lo misuriamo con un milione di anni; ed in questo istante una particella dell'infinita materia presenta questo meraviglioso fenomeno, simile alla fosforescenza, che noi chiamiamo consapevolezza oppure vita dello spirito, fenomeno che a noi appare tanto grande ed importante, e che invece, di fronte al grande universo, è un'accidentalità assolutamente senza importanza. La materia ed il moto è la realtà, ed ogni speciale apparenza che essa assume per un istante nel suo movimento non ha per l'universo importanza alcuna, come « la vita d'un giorno di una mosca che va svolazzando sul mare dell'eterno e dell'infinito » (1). 285

§ 3. — *Intorno alle conseguenze pratiche del materialismo.*

Prima di esaminare il valore teorico del materialismo io voglio fare due osservazioni generali.

La prima riguarda la tendenza del materialismo a togliere di mezzo ogni idea di spirito, ed a considerare tutto ciò che alla vita spirituale si riferisce con certa noncuranza, come un risultato accidentale ed insignificante del moto della natura. A proposito di che è da osservarsi che comunque si consideri la parte che spetta nell'universo a ciò che noi chiamiamo vita spirituale e morale, tuttavia per noi è tutto ciò che dà allo stesso importanza, realtà e valore. Ciascuno può convincersi di ciò facilmente. Poniamo un mondo dove non vi sia alcun vestigio di questi fugaci processi che sono ricerca, pensiero, volontà, sentimento; un mondo del quale nulla si avrebbe a dire eccetto quanto insegna l'astronomia e la fisica. Poniamo di essere trasportati attraverso gli spazi in un tal mondo di corpi senz'anima, e che s'aggiunga a noi un fisico matematico, il quale ci faccia l'esposizione di tutto ciò che riguarda un tal mondo, il sistema planetario al quale appartiene, ed i processi geologici e metereologici che vi si verificano, e la formazione graduale della superficie. Noi ascolteremmo una tale esposizione per un buon tratto con vivo interesse; però qualora questo scienziato, finita l'esposizione di un sistema ne cominciasse alla stessa maniera un'altro, noi non potremmo, credo, frenare uno scatto di impazienza per

(1) LUDWIG BÜCHNER, *Kraft und Stoff*, 16^a ediz. (1888), p. 239.

domandargli : « Perchè tutto ciò ? quale importanza ha per noi questo giuoco di masse planetarie nei cieli ? Che se il nostro interlocutore, sorpreso, soggiungesse : « Perchè ? io non intendo questa domanda : questa è tutta la realtà, e non ve n'ha altra » ; noi resteremmo disingannati e confusi e penseremmo : Se tutta la realtà si riduce a materia e moto, ed alle leggi che regolano questo moto, allora cessa in noi il desiderio di vedere dell'altro. Nè la cosa cambierebbe, ancorchè un biologo si aggiungesse a noi per mostrarci in questo o quel corpo un numero infinito di corpuscoli autonomi, e ce ne indicasse le infinite trasformazioni attraverso migliaia di secoli, e poi col microscopio ci mostrasse i miliardi di cellule delle quali consta ogni corpo, e poi ci spiegasse i sistemi nervosi e muscolari, ed il sistema meccanico che si svolge in una mano colle relative formole matematiche. Noi finiremmo ancora col domandare : « A che tutto ciò ? e quale importanza hanno tutte queste cose ? ». Che se la nostra guida ci rispondesse con una spallata dicendo : « Io non so cosa voi vogliate ; se non vi basta questa realtà che io vi ho mostrato, io non so che dirvi, perchè all'infuori di questa non v'è altra realtà », allora io credo che un senso di tristezza e di noia ci prenderebbe, e che vorremmo allontanarci da un tal mondo.

Se però alcuno venisse a dirci che questi processi certi ed evidenti per gli uni, incerti per gli altri, hanno origine nell'essenza stessa delle cose ; se egli anche ci insegnasse a spiegare questi processi esterni di movimento coi processi interni dello spirito, allora noi cominceremmo ad interessarci vivamente alla sua esposizione. Ed il nostro interesse crescerebbe col parlare dell'anima umana, delle azioni e dei dolori umani, della saggezza e della stoltezza umana. Allora a noi sembrerebbe di avere raggiunto, se non la realtà, certo parte di quella realtà che ci interessa.

Ed anche un filosofo materialista che si trovasse per caso con noi, per es., lo stesso Haeckel, il quale nel suo libro *Gli enigmi dell'Universo* ha parlato con tanto disprezzo dell'« Antropomorfismo », ossia dell'inclinazione dell'uomo a considerare se stesso e la sua vita spirituale come il punto centrale di tutte le cose, non potrebbe comportarsi diversamente, perchè egli pure è antropomorfista al pari di noi. Se egli fosse veramente convinto che le manifestazioni della vita spirituale non sono altro che un fuggevole riflesso dei processi organici del cervello, ogni suo interesse pel mondo e per ciò che noi chiamiamo storia e vita spirituale cesserebbe affatto.

Praticamente egli agisce pure come se le cose fossero strumenti e manifestazioni dello spirito: tutti gli scopi della vita sono per lui inclusi nella vita spirituale e nella storia: la conoscenza di questa vita come derivazione dalle forze cieche, il risanamento della stessa dal grave errore dell'« antropomorfismo »; tutto ciò è quanto ai suoi occhi dà importanza e valore alla sua vita. Il suo interesse teorico per questi problemi dipende da tali riflessi; i quali se mancassero affatto, anche i corpi organici non avrebbero per lui maggiore importanza di quello di un granello di sabbia che giace sulla spiaggia del mare alla mercé di ogni vento e delle onde.

Quanto interessi allo spirito la vita dello spirito appare evidente dalla divisione del lavoro scientifico nei due aspetti della realtà, che sono natura e storia. Se dalle nostre biblioteche si togliesse tutto ciò che spetta alla vita spirituale ed alla storia umana, tutto ciò che spetta alla politica ed alla morale, alla teologia ed alla filosofia, alle scienze sociali e giuridiche, alla medicina ed alla tecnica, la parte rimanente sarebbe affatto esigua. Oppure togliamo alle nostre voluminose enciclopedie tutti gli articoli che riguardano le stesse materie, e riteniamo solo ciò che riguarda l'astronomia e la chimica e la mineralogia; rimarrebbe un volume molto sottile, dal quale forse dovremmo ancor togliere qualche cosa. Perchè le cosa più importante per l'uomo nel campo della realtà è pur sempre l'uomo stesso. Ciò che nelle stesse scienze matematiche e naturali ci attrae maggiormente è che esse sono creazioni dello spirito umano. Se noi ne dimenticassimo affatto gli autori, coi loro sforzi e gli stratagemmi usati per strappare alla natura i suoi segreti; se noi di Archimede e di Galileo, di Keplero e di Darwin non sapessimo nulla affatto, e se il più perfetto sistema astronomico o biologico o fisico ci piovesse dal cielo, noi non saremmo certamente soddisfatti di ciò; perchè anche nel campo più astratto delle scienze, ciò che noi amiamo maggiormente è lo sforzo dello spirito umano verso la verità.

Una seconda osservazione si appoggia alle conseguenze che dal materialismo ne derivano alla vita morale.

Si crede comunemente che il materialismo è una teoria pericolosa, la quale distrugge insieme alla religione ogni fede nell'ideale ed ogni moralità. Le conseguenze pratiche che da esso derivano sarebbero le seguenti; « La virtù è un'illusione vana, la coscienza è una farsa, la legge morale è un'invenzione dei preti: la teoria vera e saggia del

vivere è quello di godere la vita in tutto il possibile». Una tale accusa finisce comunemente col concludere che al materialismo non bisogna opporsi solo con argomenti, ma anche colla costrizione; che lo Stato ha il dovere di combattere le cattive metafisiche, quali sono il materialismo, l'ateismo, il naturalismo: e questo per le esigenze stesse della sua conservazione, perchè è appunto da esse che derivano l'anarchismo, il nichilismo, il socialismo. Veramente fra il materialismo pratico ed una teoria materialistica della realtà esistono dei rapporti; ma io non credo che essi possano essere considerati in un modo così semplicista come sopra si è esposto. Perchè non credo che il materialismo pratico proceda ordinariamente da quello teorico; tanto meno io mi attendo qualche risultato da un qualunque tentativo per parte dello Stato per soffocare detta teoria; al contrario io reputo che l'usare contro la stessa qualunque forma di costringimento, equivale a procurarle dei seguaci, e ad accreditarla quasi fosse la causa della verità.

Io credo che gli aggravi che si fanno al materialismo teorico procedono da premesse errate e false circa il rapporto fra la teoria ed i principii pratici che guidano la vita. Ordinariamente la teoria materialistica si abbraccia piuttosto come conseguenza di ciò che si dice materialismo pratico, che non come premessa. Il materialismo teorico è nato originariamente da un legittimo bisogno teorico di una spiegazione fisica dell'universo. Una volta conquistata tale teoria è sotto l'influenza del materialismo pratico che essa s'indusse a costituirsi come teoria completa dell'universo. Il primitivo istinto di uno spirito comune e dappoco è quello di formarsi delle convinzioni affatto negative intorno al valore della vita. I suoi principii saranno questi: nessuna stima della vita e dei suoi scopi; misconoscenza e disprezzo della parte più nobile dell'umana natura, nessuna venerazione e rispetto per le grandi personalità spirituali e morali, scetticismo e disprezzo per tutti gli sforzi ideali. Da un tal modo di giudicare la vita è naturale che ne venga l'inclinazione verso una filosofia materialistica. Si insisterà sui così detti risultati della scienza per concluderne che il mondo e la storia umana è un giuoco di avvenimenti senza costrutto; delle forze cieche hanno unito insieme degli atomi, che in un prossimo istante sono destinati a dissolversi.

All'incontro uno spirito elevato e retto ha una naturale inclinazione per una metafisica idealistica. Egli trova sollievo e quiete in

una filosofia che dimostra come gli alti scopi ed ideali della sua vita sono dalle forze sulle quali si fonda la stessa realtà. La stessa tendenza pervade tutta la vita spirituale e la storia umana: perchè dall'applicare la propria vita ad alti scopi nasce la fede nel dominio delle idee, nel governo di una provvidenza nella vita storica dell'umanità, e questa fede si rinforza coll'idea che la realtà si fonda soprattutto sulle idee, e che fondamento teorico del mondo è che esso sia opera di Dio.

Tali a me sembrano i reali rapporti fra le teorie filosofiche e le tendenze pratiche nella vita. Bisogna però avvertire che nella pratica si danno spesso delle combinazioni tutt'affatto opposte. Perchè non mancano uomini seri, onesti e sinceri ed idealisti per ciò che riguarda la vita morale, i quali aderiscono ad una metafisica materialistica; e questo fanno per impulso morale, e col sacrificio delle proprie inclinazioni e del proprio interesse, perchè dal pensiero scientifico sono indotti a vedere in essa la più logica teoria della realtà. E non mancano delle persone assai deficienti da un punto di vista morale, le quali in filosofia sono degli idealisti convinti. Tuttavia rimane vero che i modi opposti di vedere e considerare la vita hanno la tendenza di appropriarsi sebbene in modi diversi, le opposte filosofie. Ciascuno dalle profonde esperienze della propria vita si forma dapprima un giudizio di valore sulla vita stessa, ed in seguito sul mondo.

È pure certo che la teoria della vita esercita un influsso sulla vita stessa. La volontà per mezzo di una filosofia corrispondente si conferma in sè stessa e nelle sue direzioni. Non v'ha dubbio che una filosofia idealistica la quale convince i suoi propri sostenitori che la realtà si fonda sulle idee, alle quali una volontà assennata ha tracciato forma e scopo, incoraggi a dedicare la propria vita al servizio delle stesse. Non v'ha dubbio che la certezza di essere al servizio di Dio doni alla volontà la più grande sicurezza e risolutezza: senza questa fede come si potrebbero immaginare degli uomini come Gesù e come Lutero? È pure certo che una filosofia materialistica è destinata ad attutire gli entusiasmi per gli ideali più alti. Il deprezzamento della realtà, la quale secondo una tale filosofia non è altro che un ammasso di atomi agitati da un meccanismo irrazionale, finchè non abbiano raggiunto un assestamento che dia agli stessi un'apparente ragionevolezza, è destinato ad influire sul concetto dei compiti e dei fini della vita umana. Sotto l'influsso di una tale filosofia si deve ben altrimenti vivere che non sotto quello di un'altra che in ogni bontà e bellezza creata intuisce

una bontà e bellezza assoluta ed un mondo soprannaturale e divino. Si può quindi dedurre che col diffondersi della filosofia materialistica debbono cambiare le attuali condizioni della vita morale, tanto più che esso sopprimerebbe ogni alto e morale idealismo.

Ora alcuno potrebbe domandare se non è opportuno e giusto dare l'allarme contro una così dannosa filosofia, ed invocare dalla pubbliche autorità i mezzi per impedire il suo diffondersi. Ma io penso altrimenti.

Per ciò che riguarda la difesa con mezzi più o meno dolci di costringimento io credo che questi debbano considerarsi come residui di costringimento ecclesiastico, i quali piuttosto che arrestare, preparano il terreno propizio al materialismo. Essi rendono sospetto l'insegnamento imposto e difeso, quasi che esso non possa reggere sul campo di una libera ed onorevole concorrenza; perchè si pensa che quelle verità che di fronte alla ragione umana si giustificano, non abbisognano dell'appoggio della forza. Invero noi possiamo ogni giorno osservare che le dottrine difese ed appoggiate dell'autorità, al primo contatto con quelle libere ed indifese, cadono miseramente. Ponete un giovane che, dopo essere stato educato nella chiesa, nella scuola e nella casa paterna alle dottrine ecclesiastiche, entra in un nuovo ambiente. Nella fabbrica, nel negozio, all'università viene in contatto con compagni spregiudicati, dai quali viene a conoscere la letteratura popolare scientifica, nella quale la natura e la storia viene trattata da un punto di vista avverso alla superstizione ed al clericalismo. Allora gli cadono le bende dagli occhi; dunque, egli dice, è tutto frode ed inganno ciò che mi fu messo in testa fin da fanciullo: il mondo è sempre stato, e l'uomo non è altro che una specie animale in ispecial modo sviluppata, le leggi morali e l'al di là sono un'invenzione dei preti per intimidire gli stolti. Ed un tale sconvolgimento circa l'idea del mondo non succede senza reagire sulla vita pratica. Ecco che il nuovo spregiudicato prosegue nei suoi ragionamenti: dunque Dio non esiste e neppure una vita futura; dunque io posso fare e non fare ciò che a me pare e piace; è lecito tutto ciò che piace. E tali persone che forse sono tali che vogliono conservata la « religione » pel popolo, non ne conservano affatto per sé.

Che un tale sconvolgimento con tutte le sue deplorevoli conseguenze accada migliaia di volte non v'ha dubbio, e varrebbe la pena, potendolo, di impedirlo. Ma come ciò è possibile?

Una tale rovina si può arrestare solo coi mezzi preventivi, rendendo

più sicuro e più munito il proprio insegnamento. Prima di tutto sarà necessario di scartare dallo stesso le parti vecchie e cadenti; perchè la diffidenza che sorge legittima contro una sola parte dell'insegnamento tradizionale può determinarne la totale rovina.

Ma prima di tutto sarà necessario di appoggiare i principii morali sulle basi del sentimento morale e della volontà. La forma affatto eterogenea del nostro insegnamento morale costituisce un vero e reale pericolo per la moralità. Intatti il rifiuto dei principii morali non è già una conseguenza logica delle teorie materialistiche, ma piuttosto la conseguenza di una falsa idea circa la natura della legge morale, ossia l'idea che la legge morale non sia altro che un catalogo di comandi e divieti arbitrarii, a noi imposti da un sovrano potere ultramondano. Va da sè che con una tale idea, cadendo la fede nell'esistenza di una tale Essenza superiore, cessi insieme l'adesione ai suoi comandamenti morali. Ma questa idea è falsa: la legge morale non è estranea alla nostra natura: essa non è già quale apparve ai popoli d'Europa al principio dello scorso secolo, ossia la proibizione generale imposta da un essere supremo, impediente il godimento di tanti beni e di tante gioie; essa è piuttosto la legge della nostra stessa essenza e natura. Le leggi morali sono leggi naturali, sono leggi corrispondenti alla nostra stessa essenza. Alle stesse si può attribuire o meno un'importanza trascendente; esse però sono e rimangono leggi di natura, nel senso che esse rappresentano le esigenze dell'umana natura alla propria sanità e benessere; sicchè pel natural corso delle cose l'inosservanza delle stesse apporta ai popoli od agli individui malanno e rovina, invece la loro osservanza apporta prosperità e benessere.

Ciò non può essere contestato neppure dalla metafisica materialistica. La stessa esperienza, quella stessa che ci apprende a conoscere le altre leggi di natura che alla fisica ed alla biologia si riferiscono, ci ammaestra anche intorno alle leggi naturali della vita umana, che noi chiamiamo col nome di leggi morali. Chi fabbricando non osserva le leggi statiche, checchè ne pensi intorno alle stesse, è destinato a vedere rovinare il suo edificio. Quegli il quale calpesta le leggi dell'igiene, checchè ne pensi intorno al valore delle stesse, finisce per espiare la sua mancanza con indisposizioni e malattie. Così chi calpesta le leggi morali finisce per soffrirne nella felicità della sua vita, nè le sue opinioni intorno al valore delle stesse possono portare alcuna mutazione. Colui il quale trasgredisce i doveri della propria vita e si dà alla dissolutezza ed all'intem-

peranza, quegli distrugge le basi del proprio benessere. Colui il quale si dà alla scioperatezza ed al piacere pensando di trovare per questa via la sua felicità, finirà per sentire il disgusto e la noia del vivere. Questa è una legge biologica della natura umana, simile a quell'altra che dice che mediante l'esercizio le forze crescono. Finalmente chi trasgredisce i precetti della morale sociale questi offende la vita degli altri, ma anche offende sè stesso come essere sociale. Quegli che di fronte ai suoi prossimi si diporta senza alcun rispetto e riguardo, ed usa dei modi vigliacchi e cattivi, questi checchè ne pensi circa la natura delle leggi morali, si carica di avversione e di odio. Nè ad alcuno ciò riesce affatto indifferente ; perchè non v'ha alcun uomo al mondo il quale non abbia bisogno della sofferenza e dell'amore dei suoi prossimi, ed al quale l'odio ed il disprezzo non sia di pena, e nelle sue conseguenze anche di danno. Nè se ad alcuno riuscisse di compiere di soppiatto le azioni ingiuste e vili, ogni sgradevole conseguenza potrebbe credersi evitata ; perchè resterebbe sempre il timore di essere scoperto ; poichè questo è da constatarsi, che quando si ha da nascondere alcuna cosa, si ha l'illusione di essere osservato e veduto dagli altri. Il rimorso della coscienza rende solitario. Ancorchè alcuno riuscisse a scuotere il giogo di ogni riguardo verso i suoi prossimi, alcuno resterebbe sempre di fronte al quale egli non si sentirebbe sicuro, e questi sarebbe il giudice che ha dentro di sè. Accecato dalle passioni egli potrebbe per qualche momento illudersi di essersi liberato affatto dal rimorso della coscienza ; ma poi verrebbe il giorno in cui gli toccherebbe di udirne distintamente il rimprovero. Saziata la passione, comincia il lavoro della riflessione e del ricordo, e la rimembranza del male fatto resta tormentosa davanti all'anima. Non si dà alcun uomo il quale sia capace di ritornare con un senso di soddisfazione sopra una vita tutta piena di menzogna, di malizia e di viltà ; o almeno non è da augurarsi che alcuno giunga a tanta bassezza.

Non è probabile che la vita dei così detti gaudenti e delle loro compagnie femminili, o quella dei manigoldi e dei truffatori grandi e piccoli venga scritta apertamente e diffusamente. Se ciò però accadesse, nè sarebbe lavoro affatto inutile, nessuno finirebbe certamente la lettura di un tal libro con soddisfazione, dicendo : « Questa era pure una vita felice ed invidiabile ».

Dunque, finchè durerà il mondo, come esso è attualmente, e finchè avrà durata l'umana natura così come fu fino al presente, rimarrà

alle leggi morali il loro valore, ancorchè la realtà sia composta di atomi o di sostanze immateriali. In proposito il compito del materialismo non può essere che quello di spiegare dei fatti certi coi suoi propri mezzi. Se esso riescisse con ciò ad avere ragione, e se veramente la vita spirituale non fosse altro che una funzione del cervello, allora si potrebbe por mano a spiegare come funzioni specifiche del cervello, anche le leggi morali così come quelle della logica: e allora si dovrà por mano a mostrare come questa corteccia cerebrale colla sua struttura, questa costituzione di certe cellule gangliolari, cause di date sensazioni e tendenze, abbiano l'attitudine a determinare un dato giudizio sul mio e sul tuo. Un biologo potrà aggiungere come questa disposizione, così come tutte le altre del sistema organico, operi allo scopo della conservazione dell'individuo e della specie; e potrà anche darsi la fatica, servendosi delle sue cognizioni fisiologiche del cervello umano, a determinare una ginnastica od una dietetica del « ganglio morale », oppure a segnare una « regione della coscienza » e così finalmente collocare l'educazione sovra una base veramente scientifica.

Finchè questo non sarà raggiunto, e ci vorrà un bel pezzo, anche il materialista dovrà aiutarsi con leggi provvisorie; nè ha alcun motivo per astenersene; perchè ad ogni modo l'insostenibilità della legge morale non è per nulla affatto una conseguenza logica della filosofia che insegna che ogni realtà è corpo oppure funzione corporea. Può darsi che qua e colà, presso gli scrittori materialisti, vi sia la tendenza a parlare di morale e di coscienza con certa noncuranza, come di cose delle quali la « scienza » non ha alcun motivo di parlare. Ciò è naturale. L'antico materialismo che è più filosofico e universale nelle sue riflessioni che non quello dei medici e dei fisiologi moderni, trova nella morale il suo scopo: e solo gli incompetenti possono credere che la morale di Democrito e di Epicuro ha qualche cosa di comune colla morale della dissolutezza; la disciplina dei sentimenti ecco ciò a che essa tendeva.

Concludendo diremo ancora: Non si dimentichi che il combattere una teoria dalle cattive conseguenze che ne derivano non fa buona impressione, perchè fa nascere il sospetto che si abbia paura di un'esperienza teoretica; un'idea non si raccomanda come buona finchè si spera di poter provare che essa è la verità.

In ultima analisi solamente l'errore è pericoloso, perchè le cose sono quelle che sono; ed allora come possono le nostre idee circa le stesse nuocerci se vere, o giovarci se false?

§ 4. — *Critica del materialismo — Teoria parallelistica.*

Noi ci mettiamo all'impresa di sperimentare il valore teorico del materialismo. È vero questo che ogni realtà è corpo oppure attività o funzione corporea? Una tale convinzione può giovare agli scopi della ricerca scientifica; ma la considerazione universale o filosofica della realtà, ne conduce necessariamente fuori della scienza fisica, e rimane soltanto soddisfatta in una teoria idealistica, che vede nello spirito il vero essere. Io voglio svolgere meglio questo concetto.

È di moda nei filosofi moderni di provare l'insufficienza del materialismo servendosi con preferenza di argomenti tolti dalla teoria della conoscenza. Kant viene considerato il trionfatore definitivo del materialismo. Col suo idealismo logico che considera come forme di idee soggettive lo spazio e il tempo, e che perciò vede nei corpi delle pure manifestazioni, egli ha reso per sempre impossibile il materialismo dogmatico, che non è altro che un realismo ingenuo, il quale prende le manifestazioni per le cose stesse. *Lange*, lo storico del materialismo, dopo la critica di Kant giudica lo stesso come un anacrosismo. Così pure Schopenhauer loda la filosofia critica, perchè questa ci ha finalmente convinti che non si dà oggetto senza soggetto; e il principio assurdo del materialismo consiste appunto nel tentativo di voler dedurre il soggetto dall'oggetto.

Io ritengo questo modo di vedere come assolutamente vero e decisivo; qui però non voglio entrare più minutamente in argomento, perchè mi riservo di ritornarvi sopra ampiamente nel secondo libro. Qui dirò soltanto che alla metafisica materialista viene tolto ogni valore col riflettere sulla natura della nostra conoscenza. Essa ci insegna che i corpi non solo non sono l'essere assoluto, ma anzi che essi non hanno una realtà assoluta. Ai corpi si può solo attribuire un'esistenza relativa, vale a dire l'esistenza che compete alle manifestazioni di soggetti organici. La loro intera essenza è un contenuto di percezioni. Un corpo è bianco o nero, duro o molle, ha forma ed estensione, occupa spazio ed è impenetrabile; queste sono tutte determinazioni che spettano ad un oggetto per i rapporti che esso ha con un soggetto che possiede determinati sensi e intelligenza. Senza lingua nessun gusto, senza

occhio nessuna luce e nessun colore, senza i sensi e l'intelligenza nessun spazio e nessun corpo, senza soggetto nessun oggetto. Questo è un pensiero della cui verità deve persuadersi chiunque mediti alquanto sopra le cose.

Schopenhauer esprime una volta questo pensiero in forma di dialogo tra la materia e il soggetto. La materia dice: « Io sono tutto e fuori di me nulla esiste. L'universo è la mia forma passeggera. Tu sei il semplice risultato casuale di una parte di questa forma. Ancora qualche istante e poi tu non esisti più: io invece esisto da migliaia e migliaia d'anni ».

Il soggetto risponde: « Quel tempo infinito di cui tu ti vanti, come lo spazio infinito che tu riempi, esiste nella mia immaginazione soltanto, che ti accoglie, nella quale tu rappresenti te stessa, per mezzo della quale tu principalmente esisti » (1).

Però io non ritengo conveniente che una confutazione della filosofia materialistica debba restringersi ad insistere sugli argomenti dedotti dalla teoria della conoscenza. Una riflessione come quella superiormente addotta è destinata invero a sorprendere e forse anche a scuotere, ma non ad indurre in alcuno una convinzione profonda. Chi l'ascolta per la prima volta avrà quasi l'impressione di essere stato colto all'improvviso. Si ammetterà la forza dell'argomento e l'impossibilità di contraddirlo, ma non che esso sia vero. Invece rimane vero che il mondo esisteva prima di me e della mia percezione, che il sole, la luna, le stelle insieme colla terra esistevano prima che vi fosse un occhio capace di percepirle. Appena l'occhio si rivolge di nuovo a considerare il mondo, ritorna anche istintivamente la fede che il solido mondo corporeo sia appunto la realtà la quale nel suo essere non dipende dal soggetto. Come Anteo dal contatto colla terra ricuperava la sua forza, così il materialismo dal contatto col mondo corporeo farà altrettanto.

Ciò può anche attribuirsi a debolezza dell'intelletto umano, al quale pare che appena si entri nel campo del ragionamento astratto manchi il respiro: e può ben avere ragione Meinert, quando egli trova che avvi bene una gran via aperta alla reazione sulla facoltà intellettuale di un uomo, finchè questi non sappia afferrare e comprendere l'irrealtà

(1) *Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. II, 1° Cap.

del mondo nelle forme nelle quali esso è concepito dal nostro cervello (1).

Chi dunque vuole dimostrare veramente l'insostenibilità della teoria della realtà propria del materialismo non farà bene ad accontentarsi d'insistere sugli argomenti ricavati dalla teoria della conoscenza. Il materialismo si arresta come in sua dimora ai confini della metafisica, o della filosofia della natura ; qui dunque bisogna ricercarlo se si vuole combatterlo ; e qui noi lo combatteremo.

La tesi del materialismo è dunque questa : *non soltanto i processi fisici, ma anche quelli psichici sono un risultato della materia* ; essi sono spiegabili come attività fisiologiche del sistema nervoso. È fondata questa affermazione ? Dai fisiologi filosofi ciò fu in ogni tempo negato. È impossibile da processi fisici far derivare processi psichici. Du Bois-Reimond si è fatto l'antesignano di una tale negazione. Nella sua lodata opera intorno ai limiti del sapere scientifico dichiara : « Processi fisici sono da spiegarsi fisicamente ; a questo riguardo nessuna eccezione e nessun limite di spiegazione. Per ora vi sono molte cose non ancora spiegate, ma in se stesse sono tutte spiegabili. La scienza naturale ha i mezzi per spiegare i processi di vita e l'origine dei primi organismi. Ma coi primi fenomeni psichici, colle primitive percezioni, si presenta un fenomeno che si sottrae assolutamente alla spiegazione fisica. « La percezione dalle sue circostanze materiali, non è spiegabile affatto ». Di fronte ai problemi della materia il naturalista è da lungo tempo abituato a pronunciare con eroismo virile il suo *ignoramus*. Se in altri campi, che gli sono ignoti, egli si consola però col pensiero che un tempo egli li dominerà, qui, quando si tratta di sapere che cosa sia materia e forza, e come mai esse possano assorgere alla vita del pensiero, egli deve fin d'ora avere il coraggio di esclamare : *ignorabimus*. (2) ».

(1) *Psychiatrie*, 1884, p. 170.

(2) *Ueber die Grenzen der Naturerkennen*, (7ª ediz., 1891, p. 40). La storia di questo discorso, che risale al 1872, e la discussione seguitane, ne richiama un'altro del 1880 dal titolo: « I sette enigmi dell'universo ». Io insisto sopra queste manifestazioni, perchè negli ambienti scientifici hanno fatto molta impressione ; e ben possono essere addotte come esempi tipici di un modo di pensare abbastanza diffuso. Nello stesso modo si è espresso Tyndall presso i naturalisti inglesi, in un discorso tenuto nel 1868 in un Congresso scientifico.

E realmente sarà così. Nessuno arriverà mai a far derivare i processi psichici da quelli fisici. Se è vero che originariamente non esistevano altro che atomi e moto, io voglio ammettere che da essi si possa far derivare tutto il mondo fisico con tutte le sue forme cosmiche e microcosmiche; una cosa sarà però sempre impossibile a spiegarsi: come mai quest'ammasso meraviglioso di atomi in moto, sia arrivato a riflettere sopra sè stesso e sul mondo.

Anche pel più perfetto ingegno, il quale considerasse con penetrante acutezza tutti i rapporti degli atomi fra loro, deve apparire questo fatto come inesplicabile. Ben detta fu questa sentenza: « Se il materialismo avesse ragione, allora ogni cosa nel mondo sarebbe chiara ed aperta; soltanto che il materialismo stesso sarebbe incomprensibile ». Ogni cosa si può credere che possano effettuare gli atomi: ma che essi possano filosofare e formarsi dei concetti sopra sè medesimi, ciò resterà sempre incredibile ed incomprensibile. Nè sarà meno incomprensibile che dalle innumerevoli combinazioni di atomi, che mediante il meccanismo naturale già da un tempo indefinito nascono e muoiono, sorga un gruppo di atomi che addimostri un interesse alla propria conservazione, ed un'intima ripugnanza alla propria dissoluzione. Per chi si propone di costruire tutto l'universo cogli atomi, le originarie ed essenziali qualità dei quali si riducono all'estensione ed al moto, anche la volontà di vivere è nel corso della natura un risultato meraviglioso non meno che la coscienza ed il pensiero.

Ma un tale argomento lascia alla teoria materialistica una via d'uscita, ed un difensore della stessa potrebbe rispondere quanto segue: Fra il materialismo ed i suoi oppositori, come sarebbe l'autore del libro sui limiti del sapere scientifico, se noi bene osserviamo, v'è un punto contestabile, ed è questo: Sesi possano ovvero se non si possano spiegare i processi psichici mediante le loro esigenze materiali e fisiche: noi si afferma, gli altri invece negano. Tuttavia noi tutti conveniamo nell'ammettere che il processo psichico è dipendente dal processo fisico, perchè noi vediamo in migliaia di casi che le condizioni materiali e fisiche esercitano un'influenza sulla vita spirituale. Quindi non è già il fatto della dipendenza ma solamente quello della sua intelligibilità che può essere contestato: noi sappiamo che dei moti fisici provocano dei processi psichici; ma come ciò succeda rimarrà per sempre un mistero.

Il filosofo materialista potrebbe ancora continuare e dire: Come

gli atomi comincino a pensare noi non lo sappiamo, e forse non riusciremo mai a saperlo. Ma che importa ciò ? Forse che il compito dell'esposizione scientifica è quello di spiegare come nascono le cause e come ne seguono gli effetti ? La fisica spiega moltissimi fenomeni colla legge di gravitazione, la caduta dei corpi gravi, lo scorrere delle acque, l'innalzarsi nell'aria dei corpi leggeri, il flusso e riflusso del mare, i movimenti dei pianeti : e questo fa la fisica, mostrando che tutti questi fenomeni si riducono ad una formola comune della legge di gravità. Ma essa spiega forse il come ed il perchè questi corpi si attraggono, e come tendono a ridursi sotto una stessa formola di moto ? Per nulla affatto. E così pure la chimica : forse che essa spiega il *come* ed il *perchè* delle relazioni fra i diversi elementi ? No, essa si accontenta di constatare il fatto, e non di spiegare il come ed il perchè. E lo stesso accade nella meccanica. Dunque nel campo delle scienze naturali spiegare un fenomeno non vuol dire altro che trovare una formola mediante la quale lo stesso possa essere preveduto e calcolato, e nelle stesse circostanze anche prodotto. Questa è anche l'idea di Du Bois Reimond, pel quale il problema — che cosa sia la forza — e — donde trae le sue origini il moto — così come quello dell'essenza della materia, è un problema trascendente.

Dunque, continua il filosofo materialista, non si deve esigere di più quando si tratta di spiegare i processi psichici. Da un punto di vista scientifico essi si possono ritenere come spiegati, quando si giunge a dare una formola, mediante la quale il loro apparire in determinate condizioni, ed in seguito ad altri determinati processi fisiologici nel cervello, possano essere preveduti. Quando noi perveniamo a sapere, che da dati processi nelle cellule o nei fasci motori del cervello, ne segue ciascuna volta una data immagine o concetto, una sensazione di una data specie e forza, allora noi sapremmo tutto ciò che noi, come studiosi di scienze fisiche, abbiamo bisogno di sapere. Che poi a noi non riesca di sapere come e perchè da un processo fisiologico ne esca una sensazione, ciò non può fare difficoltà, dal momento che noi neppure sappiamo il come ed il perchè da un processo di moto ne segua un altro. Nè è necessario che la fisiologia del cervello riesca finalmente un giorno a determinare tali formole. Che essa vi riesca, che finalmente essa possa esporre un giorno come dai moti molecolari del cervello ne seguano date sensazioni ed anche dati pensieri, ciò è assai problematico. Ma purchè se ne ammetta la possibilità, con ciò è pure ammessa la pos-

«sibilità di una spiegazione fisica dei processi psichici, nel senso che la parola « spiegazione » può avere presso i fisiologi.

Così potrebbe il materialismo fare la sua difesa in un eventuale contraddittorio (1). Ma per condurla a termine è necessario fare un passo avanti, al che del resto si mira, e dire: È impossibile dare tali formole, per mezzo delle quali si possano connettere insieme i processi fisici e gli psichici, come nella meccanica i processi di moto sono connessi insieme nei rapporti di causa ed effetto. In altre parole: « *Fra i processi fisici e gli psichici è impossibile trovare una connessione causale: processi fisici non sono nè effetti nè causa di processi psichici* » (2).

È questo è il principio e la fine del materialismo. Vediamone il principio.

Prima però di compiere questa dimostrazione è necessario che noi mettiamo in chiaro il pensiero proprio dei diversi filosofi materialisti: perchè presso gli stessi si verifica questo, che diverse formole vengono considerate come equivalenti. Esse si possono ridurre a due formole fondamentali: 1ª — I processi psichici sono effetti di processi fisici; 2ª — I processi psichici non sono altro in sè stessi, ossia considerati oggettivamente, che processi fisici cerebrali. Queste due formole presso gli scrittori materialisti si equivalgono. Così spiega Buchner, che le manifestazioni psichiche sono effetto dell'attività cerebrale. Come ciò avvenga, può essere per noi un problema insolubile; ma a noi basta di sapere « che i movimenti materiali, per mezzo dell'organo psichico, influiscono sulla vita psichica e vi suscitano dei movimenti, e che questi movimenti suscitano in contraccambio dei movimenti materiali nei nervi e nei muscoli ». La seconda formola è quasi identica alla prima: « Il pensiero può e deve essere considerato come *una forma speciale del comune movimento naturale*, caratteristico alla *sostanza centrale del sistema nervoso*, come vi è un movimento caratteristico del sistema muscolare »; e ciò si prova non solo per esigenza logica, ma anche coll'esperimento, specialmente con quelli che provano che i processi psichici, ossia i movimenti di pensiero, esigono del tempo per compiersi. « Da ciò ne segue necessariamente che l'atto psichico

(1) Una tale esposizione si trova in BUCHNER, *Kraft und Stoff*, p. 316.

(2) Lo stesso Du Bois Reimond accetta una tale formola. « Il moto — egli dice — non può produrre altro che moto, oppure mutarsi in energia potenziale. La causa meccanica non può tendere che ad un effetto meccanico ».

10. — PAULSEN, *Filosofia*.

« si trova collegato e connesso con un substrato esteso e resistente, e che quindi un tal atto non è altro che una forma speciale di movimento ». La stessa cosa viene confermata dal fatto che il giungere di un pensiero o di una sensazione al cervello « produce nello stesso istante un aumento di calore ». Ciò che dimostra che l'attività psichica non è e non può essere altro che una fosforescenza nelle cellule della corteccia grigia della regione cerebrale, provocata da un movimento esterno. Sulla natura di questo movimento vi sono altri esperimenti e ricerche che dimostrano che « l'elettricità prodotta nei nervi, subito scompare appena gli stessi abbiano compiuto la loro funzione fisiologica; il che dimostra evidentemente che l'attività e la forza nervosa equivalgono alla forza elettrica (1).

Con queste due formole un fisiologo danese, E. Lange, ha composto una teoria materialistica degli effetti. Si dia, per es., una sensazione di paura, che è un puro movimento psichico: essa provoca un puro fenomeno fisiologico, ossia l'impallidimento, il tremito. Allora il fisiologo ragiona così: Il movimento dei sentimenti non è la causa, ma piuttosto l'effetto dei movimenti corporei, ossia i sentimenti sono l'effetto di un processo fisiologico nel sistema dei centri motori. Ovverossia: I movimenti degli affetti sono causati da un disturbo nelle funzioni fisiologiche. L'osservazione usuale « che le modificazioni degli stati d'animo succedono parallelamente alle modificazioni materiali e corporee » legittima l'asserzione che il puro affetto è un'ipotesi superflua. « Ciò che sente una madre addolorata per la morte del suo figlio, non è altro in realtà che la stanchezza e la sonnolenza dei suoi muscoli, il brivido della pelle anemica, la mancanza di forza nel suo cervello e l'incapacità a pensare con prontezza e chiarezza: tutto ciò chia-

(1) Vedi *Kraft und Stoff*, p. 295, 297, 300. Bisogna leggere gli articoli « Cervello e anima », « Pensiero », « Coscienza » per vedere in quale avvilupramento si confondono quest'ultime idee. Le tre parti dell'esposizione sulle relazioni fra pensiero e movimento sono avviluppate in un garbuglio indistricabile: 1. Il pensiero è movimento; 2. Il pensiero è effetto del movimento; 3. Il pensiero è indissolubilmente collegato col movimento; alle quali si aggiunge quest'altra formola: « Pensiero ed estensione possono essere considerati come due parti o maniere di manifestazione di una stessa essenza. (v. p. 300); « la quale essenza nella sua propria natura rimane sconosciuta; (v. p. 316). Influxo fisico, parallelismo, identità, Spinoza, Kant barcollano insieme come ebbri. Lo stesso succede in HAECKEL, *Gli enigmi dell'universo*.

«risce e spiega questo fenomeno del dolore. Togliete presso uno spaventato ogni fenomeno corporeo; lasciate che il suo polso sia calmo, che l'occhio sia sicuro, il suo colore sano, i suoi movimenti pronti e sicuri, il suo pensiero chiaro; che ne resta del suo spavento?».

Cominciamo coll'esaminare questa seconda formola: «Il processo psichico in se stesso non è altro che un processo fisico». Se il materialismo consiste in questa formola esso rimane inconfutabile. La formola: «I pensieri non sono altro che movimenti del cervello, le sensazioni e gli affetti non sono altro che processi fisici nel sistema muscolare», veramente è inconfutabile: non già perchè essa sia vera, ma perchè del tutto assurda: l'assurdo infatti partecipa colla verità al privilegio di essere inconfutabile. Un pensiero che veramente non è altro che un movimento, è come se parlassi di un ferro che in se stesso non sarebbe altro che legno. Opporre a ciò una ragione qualsiasi è impossibile; ciò che si può dire è questo: per un pensiero io intendo un pensiero e non un movimento delle molecole del cervello, e colle parole *ira* e *paura* io indico queste precise sensazioni, e non un movimento di restringimento o di rilassamento dei vasi sanguigni. Questi processi fisiologici possono anche verificarsi, e verificarsi ogni volta che quelli psichici si verificano; ma essi non sono nè i pensieri nè le sensazioni e gli affetti: si può voltarli e rivoltarli quanto si vuole, ma nei movimenti non sarà possibile trovare dei pensieri. L'uomo comune non sa nulla dei processi cerebrali e fisiologici; pure sa cosa sia sentimento e pensiero, ed a questi pensa quando ne discorre, e non a qualche cosa d'altro di cui s'intende il fisiologo. O forse che il fisiologo, la cui scienza ha accertato qualche cosa di preciso intorno a questi processi fisiologici non vorrà più parlare nè di pensieri nè di sentimenti, ma solamente di ciò in che essi obbiettivamente considerati consistono, ossia di movimenti? Ciò è evidentemente un assurdo. Quindi perchè una discussione sia possibile è necessario che il materialismo lasci cadere quella formola: «il pensiero è movimento», e riconoscere invece che il pensiero non è movimento ma pensiero. All'incontro è possibile che il pensiero si trovi in specifico e regolare rapporto con un movimento. Questo è quanto l'esperienza insegna: ed a noi spetta il determinare la natura di questo rapporto.

Esclusa la relazione di identità fra il fatto fisico e lo psichico, restano ancora a considerarsi come possibili due forme di relazione: può aver luogo una relazione di causa, oppure un semplice rapporto di

parallelismo. Queste sono le due teorie che dal secolo decimosettimo si contendono il campo per la soluzione del problema circa le relazioni fra anima e corpo. L'una si chiama la teoria dell'*influsso fisico*, e l'altra quella dell'*occasionalismo* ovvero *parallelismo*. Per una di queste due teorie deve decidersi anche il materialista. Ove cadrà la sua scelta? Posto di fronte a questo dilemma egli sarà a prima vista partigiano dell'*influsso fisico* e dirà: processi psichici sono effetti di processi fisici. Al contrario i suoi noti avversari fisiologi più sopra accennati saranno partigiani del parallelismo, naturalmente senza svolgerne completamente il concetto fondamentale.

Noi dobbiamo prima di tutto avere chiari concetti sopra ambedue le opinioni. Immaginiamoci con Leibniz il cranio di un animale, oppure di un uomo così grande come un mulino. Noi possiamo passeggiarvi entro e osservarvi i vari processi cerebrali, come in un mulino si possono osservare tutti i movimenti degli ingranaggi e delle ruote. Come dovrebbe svolgersi il processo cerebrale secondo ciascuna delle due teorie?

Il partigiano del parallelismo deve naturalmente aspettarsi di vedere quanto segue. I processi fisici formano nel cervello una connessione causale terminata in se stessa: giammai appare in essa un anello che non sia come ogni altro di natura fisica. Dei processi psichici, delle percezioni e dei pensieri non apparirebbe di più all'osservatore di quello che ne apparirebbe, guardando i movimenti di un mulino. Un uomo va per la via. Improvvisamente si sente chiamato per il suo nome; egli si arresta e si rivolge verso del suo interrogatore. Il fisiologo perfetto ricostruirebbe in maniera puramente meccanica l'intero processo. Egli dimostrerebbe come l'effetto fisico delle onde sonore suscitò nell'organo uditivo un determinato processo nervoso, che si tramandò all'organo centrale, come esso qui suscitò determinati altri processi i quali finalmente condussero all'innervazione di certi gruppi di nervi motori, e finalmente al rivolgimento e moto del corpo nella direzione donde le onde sonore erano venute. Tutti questi processi dipendono uno dall'altro. Contemporaneamente si avverò un altro processo del quale il fisiologo come tale nulla sa e nulla vuole sapere, del quale però egli come uomo ragionevole e conscio delle proprie percezioni sa qualche cosa: percezioni uditive che generarono immagini e sensazioni. Quegli che fu chiamato udì il proprio nome, si volse per conoscere chi lo chiamava, e perchè riconobbe in lui un antico conoscente gli andò incontro per salutarlo. Questi processi si svolgono

contemporaneamente a quegli altri fisici senza però disturbarli; percezione e concezione non sono membri della serie causale fisica. Si avvera una coordinazione di queste due serie, ma non una mescolanza delle loro parti.

Ammettendo invece la teoria dell'influsso fisico bisognerebbe spiegare altrimenti la cosa. Un partigiano di questa teoria deve aspettarsi che la connessione causale fisica in un certo punto s'interrompa per dar luogo a fenomeni psichici. Se il movimento dei nervi è la cagione della sensazione, allora esso deve scomparire come moto, appena abbia luogo la sensazione. Il moto della palla A ha per effetto il moto della palla B, cioè sparisce il primo movimento perchè se n'è prodotto un secondo nell'altra palla, uguale al primo. Un moto produce calore, cioè il moto sparisce, ed in suo luogo si verifica un *quantum* di calore: Lo stesso fenomeno dovrebbe avverarsi nel caso nostro: a rimpiazzare il movimento deve verificarsi una sensazione di determinata intensità e qualità, quale suo *equivalente*. Ma la concezione non può essere oggetto di osservazione dall'esterno; concezioni e sensazioni non sono come tali visibili, e molto meno possono essere studiate coi mezzi d'osservazione proprii della scienza naturale. Quindi pel fisico qui si verificherebbe una breccia nella connessione causale, mancando un anello nella catena fisica. Se poi il nostro filosofo materialista non volesse ammettere ciò, e pretendesse che la concezione sotto un altro rispetto è anche un fenomeno fisico, uscirebbe allora dai principî che si era preposto, e parteciperebbe alla concezione parallelistica. In tal caso l'*equivalente* e la conseguenza della causa fisica sarebbe unicamente il processo fisico e in nessuna maniera la sensazione come tale.

Ecco le due possibili spiegazioni: a quale corrisponde la realtà?

L'esperienza soltanto può decidere. In sè stesse sono ambedue possibili. Io ritengo decisamente che anche la teoria dell'influsso fisico è possibile. Una teoria della conoscenza che considera la legge causale altrimenti che una legge logica del pensiero, che vede il contenuto della relazione causale nella successione costante di processi, riterrà anche come possibile un rapporto ordinario tra processi fisici e psichici. Noi dovremmo quindi dire: in certi casi straordinari o meglio eccezionali, si verifica come conseguenza di determinati movimenti, un processo che non è più percettibile dai sensi, e quindi esce dalla serie dei fenomeni fisici. Ciò è un fatto straordinario: ma noi non possiamo imporre alla realtà

ciò che è o che non è possibile ; perchè tutto è possibile eccettuato ciò che involge un principio di contraddizione.

L'esperienza si è dessa manifestata piuttosto per l'una che per l'altra teoria? Sono state fatte delle osservazioni e dei tentativi per mezzo dei quali, l'una rimanendo esclusa, rimanga soltanto possibile l'altra? Non mi sembra possibile che alcuno riesca giammai a decidere la questione. Le nostre osservazioni e i nostri esperimenti sono impotenti di fronte a questi processi molto relativi e complicati. Esse non sono nemmeno capaci di ribattere l'asserzione che nei corpi viventi abbia luogo, in un certo qual grado, una perdita o una nuova produzione di energia. La legge della conservazione dell'energia non è il risultato di verifiche sperimentali, ma un assioma, senza dubbio fondato, che la ragione ha stabilito come principio alla ricerca. Ciò ha specialmente valore nella questione che ora ci occupa. Delle verifiche, empiriche e definitive finora non si ebbero, e per quanto si può prevedere, non si avranno mai.

Tuttavia il naturalista non starà un momento in dubbio sulla scelta dell'opinione. Egli dirà : l'analogia di tutta l'esperienza mi conduce all'accettazione della continuità del processo fisico anche in questo punto. Io non ho nessuna ragione per poter accettare il trasferimento del moto in qualche cosa che non è più fisico. Ciò equivarrebbe quasi ad ammettere che l'energia può nascere e perdersi da se stessa. Il cangiamento di moto in pensiero, di energie fisiche in processi psichici, significa per il modo di pensare proprio del naturalista, qualche cosa di simile all'annientamento dell'energia. Così pure il voler far nascere il moto da qualche cosa di puramente spirituale è lo stesso che il creare dal nulla.

Perciò io non posso fare a meno di dare la precedenza alla teoria parallelistica. Questa decisione parte da un postulato piuttosto che da fatti positivi, ma è un postulato del quale io non posso fare a meno.

Così dice il fisico.

Forse anche il metafisico materialista incalzato da questo dilemma si deciderà ad accettare l'ipotesi parallelistica. Ciò è bene, perchè i fenomeni psichici sono normalmente accompagnati da fenomeni fisici benchè quelli non possano concepirsi come risultati di questi. E così la legge della conservazione dell'energia, che anche per me è sacra, rimane salva. E che cosa può impedire di concepire le sensazioni e i pensieri come manifestazioni coordinate dei movimenti cerebrali? Dopo tutto i rapporti sono sempre gli stessi : i processi psichici vengono

considerati come un riflesso, non un prodotto di processi fisici. Ma il materialista potrà dire che questa appunto è la sua opinione: il processo cerebrale, il fatto oggettivo; la percezione, il pensiero, il sentimento un riflesso soggettivo. Così si legge in Buchner: « il pensiero e l'estensione sono due faccie o due manifestazioni della stessa unica essenza ». « Spirito e natura sono in ultima analisi la stessa cosa ». « Logica e meccanismo significano lo stesso concetto poichè la razionalità della natura si identifica con quella del pensiero ».

Noi vogliamo quindi considerare come accettata al teoria parallelistica, e nel capitolo che segue svolgeremo le sue conseguenze. Faccio però osservare che io accetto questa teoria con una riserva derivante dalla teoria della conoscenza; ossia che il concetto di realtà non compete in egual modo ai due aspetti, fisico e psichico, della stessa. Io cercherò più tardi di dimostrare che alle manifestazioni psichiche il concetto di realtà compete in modo assoluto, ed invece alle manifestazioni fisiche solo in modo relativo.

Qui possiamo brevemente esporre lo sviluppo storico della teoria parallelistica. Che essa sia stata enunciata per al prima volta da *Spinoza* si è già accennato più sopra. *Leibniz* l'ha inclinata verso l'idealismo, verso il quale *Spinoza*, non ostante parecchie difficoltà, non poteva decidersi. Secondo *Leibniz*, la manifestazione della realtà materiale e corporea non è altro che un *fenomeno* nella fantasia di chi la percepisce, nel mentre che l'intelletto conosce la vera realtà come un sistema di essenze spirituali (monadi). *Leibniz* ha due altri meriti: egli ha introdotto l'idea dell'incoscio nel processo psichico, pel quale la teoria del parallelismo universale solo diventa possibile; ed ha evitato la falsa applicazione del parallelismo fatta da *Spinoza* per la soluzione del problema della conoscenza nei rapporti fra pensiero ed essere. *Kant* nella sua filosofia metafisica si appoggia a quella di *Leibniz*, ma basandosi sul razionalismo della sua teoria della conoscenza, va più oltre, e considera anche l'aspetto psichico della realtà come una pura apparenza, sicchè il suo è un parallelismo puramente fenomenico. Cosicchè noi avremmo tre differenti teorie parallelistiche, le cui manifestazioni, fisica e psichica, sarebbero reali solo presso *Spinoza*, presso *Leibniz* solo la parte psichica sarebbe reale, e secondo *Kant* ambedue sarebbero fenomeniche. Ma nella filosofia speculativa l'idealismo obiettivo ritorna anche presso *Kant* quasi in forma di sottocorrente. *Schopenhauer* dà del parallelismo una teoria tutta speciale, conside-

rando la parte intima del mondo reale come volontà : il mondo corporeo non è altro che ciò che si manifesta come volontà nella coscienza. Ultimamente *Fechner* accostandosi a Spinoza ed a Schelling ha nuovamente esposto il parallelismo in forma puramente scientifica, appoggiando alla stessa tutte le sue trattazioni di psicologia fisica. Nella medesima direzione cammina il *Wundt*, sebbene questi dal riflettere sulla teoria della conoscenza, sia indotto a dare maggiore importanza al punto di vista idealistico. Fra gli psicologi contemporanei che seguono quest'indirizzo nomino *Höfding*, *Jodl*, *Ebbinghaus*. Fra gli avversari del parallelismo nomino *Sigwart*, *Humpf*, *Erhardt*, *Busse*, e fra gli scienziati *Ostwald*, ed altri. Io non voglio esporre il pensiero di ciascuno, tanto più che essi combattono il parallelismo nella forma spinoziana. Piuttosto, ad evitare la possibilità di ogni malinteso, voglio qui brevemente riassumere il contenuto di questo capitolo e del seguente.

Ciò che io considero non è già la necessità di questa teoria parallelistica, poichè, come dissi sopra, io ammetto la possibilità della teoria dell'influenza reciproca fra fisico e psichico ; ma ciò che io considero nel parallelismo è questo, che esso soddisfa tanto al pensiero scientifico quanto alla riflessione filosofica.

Dapprima al *pensiero scientifico*; esso parte dalla necessità di spiegare i processi fisici con cause fisiche, secondo il principio che ciò che è reale nel mondo fisico sta e si manifesta come parte del complesso e connesso sistema causale del mondo fisico. Questo *materialismo formale* è una premessa alla quale il pensiero scientifico non può rinunciare. Un dualismo che consideri il mondo come diviso in due parti eterogenee, corpi ed anime, le quali si influiscano a vicenda, sarà sempre rifiutato dal pensiero scientifico : e da ciò il materialismo dogmatico deriva la sua pretesa di non prendere in considerazione quelle essenze le quali, pur operando nel mondo fisico, non fossero in se stesse fisiche essenze. Il materialismo dogmatico è la difesa deficiente in se stessa, ma ovvia, del pensiero scientifico di fronte allo spiritismo.

Anche *sul pensiero filosofico* la teoria parallelistica opera un notevole influsso : perchè nel mentre da una parte essa accetta l'*idealismo critico*, il quale considera il mondo fisico come un mondo apparente, dell'altra parte essa porge all'*idealismo metafisico* una base scientifica. La divisione della realtà in fisica e psichica, così insegna la teoria della

conoscenza, ne riconduce a riconoscere una doppia forma od aspetto del suo intimo essere, del quale l'una sarebbe apparenza mediata ed esterna, l'altra il concetto immediato e consaputo nella coscienza. Il mondo fisico non sarebbe che il complesso delle possibili manifestazioni del pensiero, che dall'intelletto vengono coordinate in un sistema di cose collegate insieme da un nesso causale. Ma questa parte di manifestazioni che include tutte le cose organizzate uniformemente, e che è l'oggetto proprio della ricerca sperimentale, è anche necessariamente oggetto di una riflessione metafisica, che in essa scorge un'indizio della realtà esistente in sè stessa.

Questa viene immediatamente raggiunta solo nella coscienza, ma il senso comune la scorge anche attraverso le forme corporee ed i loro movimenti, in una parte del mondo corporeo, ossia nel mondo animale, per analogia colle forme e l'attività umana. Continuando nella medesima direzione il metafisico idealista finisce per considerare tutto il mondo organico come l'aspetto esterno e corrispondente di un mondo interiore.

Non voglio tralasciare di osservare che la spiegazione metafisica delle manifestazioni fenomeniche, col filo d'Arianna dell'analogia, finisce a perdersi nell'indefinito, e permette soltanto un collegamento schematico. Così pure io ammetto che la teoria parallelistica non giova affatto per la spiegazione sia delle manifestazioni psichiche, che di quelle fisiche, nei singoli casi; concedo anzi che nei singoli casi essa neppure è attuabile, poichè noi non siamo nella possibilità di fissare in concreto l'equivalente fisico del più semplice processo psichico. Ma l'impossibilità della realizzazione non equivale all'impensabilità od insostenibilità della teoria, dalla quale possiamo assurgere al pensiero che si verifichi una specie di armonia prestabilita fra le leggi della logica e quelli della fisica. E davanti a questo pensiero noi non abbiamo alcun motivo di temere, poichè il mondo organico non è già *a priori* alcunchè di estraneo allo spirito, poichè in ultima analisi è un suo prodotto. Quanto poi all'obiezione che con ciò l'attività volitiva e l'azione non sarebbero altro che illusione, poichè già scomparirebbe tutto il processo fisico qualora non si desse al mondo alcuna volontà, ciò vale solamente per l'esposizione realistica della teoria, non per la idealistica: poichè secondo questa sarebbe per sè evidente che non si potrebbe discorrere affatto di mondo corporeo qualora non esistesse

alcun essere volitivo. Questo sarebbe il compendio della teoria parallelistica; noi ne svilupperemo più d'avvicino le conseguenze metafisiche.

§ 5. — *Conseguenze metafisiche del parallelismo. Animazione universale.*

Due principii immediati del parallelismo sono i seguenti :

§ 1) Processi fisici non sono mai effetto di fenomeni psichici.

§ 2) Fenomeni psichici non sono mai effetto di processi fisici.

Oppure diremo con Spinoza : « Nè il corpo può indurre l'anima a ragionare, nè l'anima può far sì che il corpo si muova, oppure si arresti, oppure si decida a qualche cosa d'altro, se qualche cosa d'altro esiste (*Etica*, III, prop. 2).

§ 1. — Colla prima frase si vuol dire che tutti i fenomeni di un corpo vivente vanno spiegati fisicamente. Un corpo vivente si distingue da una macchina per la infinita complicazione del suo organismo, de' suoi movimenti, ma tutte le sue manifestazioni sono spiegabili colle energie che come tali sono note al naturalista. Questo principio non rimane indebolito dal fatto che noi siamo ben lontani dal poter spiegare tutti i fenomeni fisici dell'esistenza colla fisica e colla chimica. Còmpito della fisiologia è di spiegare i fenomeni della vita con cause fisiche.

Attribuire attività e manifestazioni psichiche ad una forza vitale che è qualche cosa d'altro che una combinazione di forze fisiche già conosciute o da conoscersi, è lo stesso che pacificare la ricerca scientifica per mezzo di false spiegazioni e con giuochi di parole. Anche i moti più complicati dei corpi viventi, anche le creazioni artistiche più perfette dell'uomo, come azioni fisiche debbono spiegarsi fisicamente, come reazioni fisiche di un sistema fisico così disposto, e debbono riferirsi ad influssi fisici.

Un cane insegue una lepre : egli viene spinto a ciò dalla disposizione del tempo e dalla figura che vede. Il movimento va qui spiegato fisicamente così come il moto del girasole che si volge verso la luce, oppure del pianeta che gira intorno al sole. L'azione e reazione è infinitamente più complicata, ma tanto in un caso come nell'altro essa si avvera nel mondo fisico ed è costruibile coi mezzi delle

scienze fisiche. Uno scrittore scrive un libro, un impresario fabbrica coll'aiuto di cento operai una casa, un generale combatte con centomila soldati una battaglia: ebbene, il fisiologo perfetto dovrebbe costruire tutti questi processi, che non escono dal campo fisico, per mezzo della costituzione dei loro corpi, dei loro nervi, dei loro muscoli e d'altra parte per mezzo della natura del fascino momentaneo. Il fisiologo perfetto ci mostreterebbe l'autore della *critica della ragione pura* come una specie di orologio nella sua personalità materiale. Con una determinata disposizione di cellule cerebrali, con determinati nervi motori, in certe determinate circostanze, si debbono produrre determinati movimenti, non altrimenti che se si trattasse di uno scrivano automa. In una dimostrazione di questo genere non si potrebbe certamente parlare di propositi e di ragionamenti. Il fisiologo potrebbe sapere che esiste anche qualche cosa di simile, ma egli non si servirebbe di essi per la sua dimostrazione; perchè i pensieri non possono muovere un dito, come non possono smuovere la luna dal suo posto. Noi non possiamo aspettarci che questo fisiologo arrivi un bel giorno; cionondimeno, noi possiamo sostenere la tesi che unicamente queste circostanze, e non i pensieri, sono le cause dei movimenti per mezzo dei quali i segni si trasmettono sulla carta.

« Ma tutto ciò che voi dite è una stoltezza — dirà la sana ragione umana, magari sostenuta da qualche fisiologo. Nessun corpo può fare tali cose. Esse non si spiegano senza pensiero e intenzione ».

Se così è, bisogna anche sapere che con tali concetti si ritorna alla teoria dell'influsso fisico e quindi al dualismo spiritualistico. Bisogna decidersi e prendere le difficoltà che questa teoria porta con sè: esistenza di un essere che non è fisico, origine di moto da determinazioni puramente spirituali, trasformazione del moto in qualche cosa che è estraneo alla realtà fisica. Aut-Aut; qui non si dà via di mezzo.

Noi abbiamo più sopra fatto osservare ripetutamente e dimostrato che il dualismo non spiega questi movimenti complicatissimi, poichè il dire che un'anima muove il corpo è lo stesso che dire: io non so in quale maniera questo corpo si muove. Vorrei invece arrestarmi ancora un poco sopra l'argomento che riguarda l'incapacità del corpo stesso a compiere certe azioni. Dirò con Spinoza: finora nessuno ha trovato i confini di quello che un corpo come tale è capace di fare. Spinoza ricorda i sonnambuli, i quali senza coscienza e senza ragionamento eseguiscano le azioni più complicate. Oggi egli avrebbe forse ricordato

anche i processi ipnotici e l'influsso postipnotico della suggestione. Nel sonno ipnotico una persona riceve l'ordine di recarsi domani alle ore dodici in una determinata casa, e di là di fare dei cenni col fazzoletto da una finestra. Questa persona nulla sa dell'ordine ricevuto, essa non ricorda ciò che le avvenne durante lo stato ipnotico, ma quando è giunta l'ora, essa si mette in cammino e compie l'ordine ricevuto. Come si può spiegare questo fatto se non ammettendo che le parole dell'ipnotizzatore abbiano dato al cervello una determinata disposizione, e che da quel determinato istante incominci la serie dei movimenti così come l'orologio a sveglia che incomincia a suonare quando la sfera ha raggiunta l'ora determinata? Dopo tutto chi non ammetterà che sono possibili delle riproduzioni molto più complicate di quelle che noi possiamo ottenere colle nostre macchine? Colle migliaia di milioni di cellule della corteccia cerebrale, le quali si compongono alla loro volta di un'infinità di molecole chimicamente diverse e complicate, è ben possibile comporre qualche cosa di meglio che non siano le nostre macchine, formate di qualche ruota e leva; e se in realtà la nostra fisiologia sa fare ancora nulla, tanto meglio, perchè così è concesso alla fantasia uno spazio ancora più grande. Il fenomeno della trasmissione ereditaria ci fa comprendere quanto sia complicata la vita organica e quanti segreti stiano nascosti nel mondo dell'infinitamente piccolo. Poche cellule fecondative paterne nella loro minuscola piccolezza sono sufficienti per trasferire le qualità del genitore nel figlio e da questo ad un infinito numero di generazioni.

Adunque l'intero mondo materiale, senza limiti, sta a disposizione della ricerca fisica. Essa può dire: per ciò che mi riguarda, l'universo è solo composto di materia, e tutti i processi naturali sono a spiegarsi per mezzo del moto e delle forze insite agli elementi materiali. Le ipotesi di un'anima, di uno spirito, di un Dio, mediante le quali operava l'antica fisica non mi sono necessarie. La serie causale non conduce a qualche cosa che esca dal mondo fisico. Se alla fisica vengono presentate cose d'origine trascendentale, essa non vuole e non deve servirsi di esse.

Questo è un aspetto della cosa. Mi pare che anche il fisico e il fisiologo materialista debbono essere contenti di ciò. Ecco che le loro speculazioni non vengono disturbate da intromissioni psichiche e metafisiche. Di una cosa oseremo noi però prepararli: vale a dire di permetterci che noi ci facciamo dei pensieri più vasti intorno al mondo fisico.

Prima di tutto noi vogliamo pensare che esso è una manifestazione, *oggetto per un soggetto*; e quindi pensare cosa può essere in sè stesso questo universo. Se essi ci permettono ciò, noi possiamo vivere in pace. Il filosofo non può vivere in pace col materialismo dogmatico o metafisico, ma bensì con quello formale e critico, il quale è solo una massima della ricerca naturale, e che anche Kant non solo riconobbe, ma difese contro l'antica pneumatologia.

§ 2. — Noi entriamo ora a dilucidare la seconda asserzione che abbiamo messo quale principio della nostra discussione riguardo al *parallelismo: processi psichici non possono essere effetti di processi fisici*. Quest'asserzione corrisponde necessariamente all'altra: Se un pensiero potesse essere il risultato di movimenti, allora perchè non viceversa? Ora vediamo un po' quali conseguenze ne seguirebbero da ciò: queste conseguenze sono tali che non possono essere indifferenti, non solo ai metafisici del materialismo, ma anche ai fisiologi. Io intendo i tocchi di una campana. Questo, si risponde comunemente, è effetto della commozione dell'atmosfera, che eccita i nervi dell'udito, donde ne deriva la sensazione. Ciò non può essere, dice la nostra teoria, poichè una sensazione che è un processo psichico non può essere effetto di un movimento. Ma dunque quale ne sarà l'origine? Noi tutti vorremo ammettere che questo suono è un risultato e non un processo estraneo alla legge della causalità. Anche i sostenitori della libera volontà considerano le sensazioni come causate. In qual modo? Forse da un processo psichico preesistente nell'anima dell'uditore? Assolutamente no, poichè io posso avere la sensazione del suono dopo qualsiasi processo psichico e in qualsiasi istante. La causa sarà dunque una causa esteriore. Essa non può venire cercata all'infuori delle onde sonore, che sono partite dalla campana. Oppure è possibile ancora un'altra ipotesi ed è quella di Spinoza e di Fechner, cioè l'ipotesi *del parallelismo universale*. Non esiste un processo psichico senza un movimento che lo accompagni, ma non esiste movimento senza un coordinato processo psichico. Se noi accettiamo questa ipotesi, allora è chiaro che noi ci liberiamo da ogni difficoltà. Noi diremo allora: le vibrazioni aeree suscitate dalla campana hanno generato eccitazioni nervose e processi cerebrali. Al contrario la sensazione si deve riferire ai processi interni che accompagnano il fremito delle molecole.

Mi affretto a dire che noi non conosciamo questi processi interni.

A noi sono noti soltanto i movimenti e non i fenomeni psichici che li accompagnano. Questi vengono unicamente percepiti nella coscienza i cui processi vengono da noi costruiti come fenomeni collaterali ai processi del sistema nervoso del nostro corpo. Il mondo materiale è percepibile nella sua parte fisica soltanto, mentre l'aspetto interno viene da noi immaginato. Colla nostra ipotesi non viene praticamente recato nessun mutamento nella costruzione dei processi. Noi diciamo ora come prima che le onde sonore producono sensazioni acustiche, e che la puntura dell'ago cagiona dolore. Si tratta qui di un caso analogo a quello della teoria copernichiana. Dopo che ci siamo resi ben conto della realtà, continuiamo a discorrere come prima della levata e della discesa del sole. Così qui : la realtà ha sempre due aspetti : ai processi fisici $a-b-c$ corrispondono sempre i processi psichici $A-B-C$, ma una relazione causale può verificarsi soltanto tra i membri di una stessa serie. Siccome però noi non possediamo senza interruzione i membri di tutte due le serie, ma talora manca un membro dell'una, talora uno dell'altra, così noi sostituiamo i membri dell'una con quelli dell'altra.

È evidente che una tale costruzione della realtà ci deve portare a una concezione idealistica della vita. Invero, se i fenomeni fisici e psichici si corrispondono, ne segue che l'aspetto psichico è la vera rappresentazione della realtà, mentre quello fisico si abbassa a una semplice manifestazione. Da Spinoza noi incliniamo necessariamente verso Leibniz.

Quale sarà la conclusione ? Non sarà la teoria parallelistica un semplice mezzo per sfuggire alla difficoltà dell'influsso fisico tra corpo e anima ? Corrisponde essa veramente alla realtà delle cose ? Si può veramente credere che a *tutti* i processi fisici corrisponda un fenomeno interno ? Veramente questo è il problema fondamentale dell'ontologia. La risposta a questa questione dell'estensione dell'animazione è il punto nel quale le opinioni metafisiche si separano.

Il concetto comune (che è quello che domina nei circoli dei fisici) se la sbriga in fretta con questa questione. Esso dichiara che i processi psichici sono fenomeni che accompagnano le funzioni del cervello, epperò gli animali soltanto hanno una vera vita, mentre gli altri corpi sono appunto soltanto corpi.

È evidente che con questa risposta noi restiamo nel campo della filosofia materialistica. I processi psichici diventano per tal guisa processi accidentali e casuali della natura ; essi sono per il naturalista delle

anomalie straordinarie che egli non sa come sbrigare. Egli non sa come liberarsene, perchè la loro realtà è inafferrabile, tuttavia gli causano un disagio, perchè senza di essi il sistema meccanico dei corpi, che egli chiama universo ossia natura, sarebbe del tutto intelligibile e razionale. Essi lo costringono a pronunciare il fatale *ignorabimus*. Egli si consola col pensiero che dopo tutto non ha bisogno di occuparsi di fenomeni che non disturbano il corso normale della natura; d'altronde non è necessario, dal punto di vista cosmico, attribuire grande importanza a questi fenomeni isolati, dei quali si può dire che scompaiono nella grande massa. Simili agli dèi di Epicuro, abitatori dei metacosmi, questi fenomeni esistono ma non hanno influenza sul corso delle cose.

Se la questione è con ciò veramente risolta, allora il materialismo finisce per avere ragione anche nella teoria parallelistica.

La filosofia però non si è mai dichiarata soddisfatta di questa soluzione; di qui quell'antipatia che alcuni pensatori materialisti, come Buchner ed Haeckel, hanno per essa.

Tutti i filosofi hanno la tendenza di attribuire grande importanza ai fenomeni psichici. Dal tempo della filosofia greca fino a noi, la riflessione filosofica, ossia la riflessione universale della realtà, ha sempre sorpassato la semplice considerazione fisico-astronomica delle cose, ed ha creduto necessario di associare all'essere, tanto nella sua totalità quanto singolarmente considerato, un principio interno, ideale, spirituale. Platone ed Aristotele, Spinoza e Leibniz, Berkeley e Kant, Schelling e Schopenhauer, Lotze e Fechner, sebbene differiscano in molte cose, pure in questo s'accordano che allo spirito non spetta la parte di un fenomeno accidentale, che anzi ogni corpo non è che una manifestazione di un essere a sè, interno, intelligibile, della stessa natura di quello che noi percepiamo nel nostro interno. Chi ha un tale concetto della realtà, che cioè lo spirituale e psichico ha l'importanza di un essere universale e cosmico, si pone sulla piattaforma dell'*idealismo oggettivo*.

Io sono convinto che la filosofia, con questa sua tendenza a considerare lo spirituale come una realtà universale e cosmica, segue non soltanto un istinto irresistibile e indelebile della natura umana, ma anche il linguaggio stesso delle cose. Io cercherò di rischiarare questo concetto, non di dimostrarlo, poichè in metafisica le dimostrazioni sono sempre malagevoli. Essenzialmente si tratta di esporre quei fatti che ci spingono alla concezione idealistica della vita. Chi non ne riconoscesse il valore positivo, le accetti almeno come *rationes dubitandi* di fronte al

puro dogmatismo del senso comune e della filosofia materialistica (1).

Raccogliamo prima di tutto la nostra attenzione sul principio essenziale della questione. Per qual via vengono percepiti i processi psichici? È evidente che immediatamente essi si manifestano soltanto nella coscienza. Nessuna osservazione immediata mi proverà mai che fuori delle percezioni, immaginazioni, volizioni che io sento nel mio interno, esistono altri processi analoghi nell'universo. La convinzione che il mio vicino pensa e sente, non viene da esperienza immediata, ma da una conclusione, poichè tutto ciò ch'io vedo e tocco appartiene al mondo fisico. I pensieri e le sensazioni vengono da me immaginate in questo che dalla presenza di processi materiali io deduco la presenza di processi psichici analoghi.

Fin dove si estende questa conclusione? La risposta del senso comune è che essa si estenda « *tanto quanto la vita animale* ». Gli animali sono esseri animati, mentre tutte le altre cose, i metalli, le pietre, le piante non sono animati, ma sono semplici corpi. Tutt'al più si potrebbe dire che le piante sono animate, ma anche questo è un sogno della fantasia infantile.

(1) È bene notare qui il brève scritto di FECHNER, *Intorno al problema dell'anima*, 1861. Fechner intitola anche questo suo breve scritto così: « Una corsa attraverso il mondo certo, per trovare quello incerto ». In questo scritto Fechner unisce in modo meraviglioso la considerazione scientifica colla circospezione filosofica e coll'agile fantasia del poeta. L'estensione della vita psichica è il problema centrale della sua filosofia. Egli lo tratta specialmente in *Nanna*, ossia intorno all'anima delle piante (1848), in *Zeml. Avesta*, ossia intorno alle cose del cielo e dell'al di là (3 volumi, 1851); lo scandaglia ancora nei suoi: *Elementi della psicofisica* (2 vol., 1860); e dà poi una esposizione riassuntiva del suo modo di vedere nel piccolo libro intorno al problema dell'anima. Un'ultima e definitiva espressione del suo pensiero in opposizione al materialismo ed al dualismo ce la dà in *Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879.

Al modo di vedere di Fechner si avvicina molto la filosofia di SCHOPENHAUER, il cui dogma centrale è questo: « Ciò che a noi si manifesta come mondo organico non è altro in sè stesso che una specie di anima, ossia volontà ». Ciò che fa superiore Fechner a Schopenhauer è questo: che egli sempre sta fedele al principio che il mondo interiore non può servire per la spiegazione del mondo esteriore o corporeo. Invece presso Schopenhauer v'è la tendenza di usare il principio metafisico della volontà per la spiegazione del mondo fisico, ma alla sua volta egli ha il vantaggio di una psicologia volontaristica.

Orbene, tutto ciò, per quanto a prima vista ci si presenti così evidente, è affatto arbitrario. Prima di tutto fin dove si estende il regno animale? È esso separato dal resto del mondo da confini ben determinati? Il senso comune divide l'universo in tre parti ben determinate, secondo una classificazione tradizionale e molto in uso nella scuola: *animali, piante e minerali*. Ma la biologia moderna ha rigettato questa classificazione perchè ha dimostrato che in natura non esiste alcun salto. Per quanto gli animali e le piante differiscano nella loro forma di sviluppo più perfetta, si confondono nel punto comune di origine. Si danno forme di vita che nè sono piante, nè possono ascriversi al regno animale. Si ha il gruppo delle protisti che fra il regno vegetale e l'animale possono considerarsi come neutri. Quindi se fra i due regni, animale e vegetale, non si danno dei confini ben determinati, non possono essi considerarsi come due rami nati, cresciuti sopra uno stesso tronco? e non ne segue la domanda: Non può darsi che anche le piante abbiano una vita psichica? Agli animali tutti riconoscono una vita psichica, anche alla forme più infime, anche alle protiste, ossia alle piante-animali, od animali-piante, nelle quali il mondo animale sconfina. Perciò ne segue la conseguenza: Come non si danno confini ben determinati fra il mondo animale ed il mondo vegetale, così trattandosi dell'animazione non potremmo stabilire dei confini, nè potrà negarsi che l'animazione si estenda anche a tutto il mondo organico.

Si dirà: Certo non si può negare quanto voi asserite, però la scienza non può basarsi sopra delle semplici possibilità; essa richiede fatti. Orbene: Si danno tali fatti? Si certamente, ed io lo credo; non bisogna però esigere da una pianta le stesse manifestazioni di vita psichica degli animali. Come per ciò che riguarda il rapporto fra l'uomo e gli animali si parte dalla somiglianza di certi processi fisici, per dedurne la somiglianza anche dei processi psichici, così deve essere in questo caso. Ma una prova costringente non è possibile; e nessuno può venire logicamente costretto a concedere un'anima agl'infusorii, ai vermi, alle rane e ai conigli. Evidentemente le piante hanno cogli animali una grande somiglianza nelle manifestazioni visibili della vita: *nutrizione, vegetazione, riproduzione per mezzo di germi che si staccano dagli organismi genitali, sviluppo e morte*. Anche il linguaggio ordinario attribuisce alle piante come agli animali vita e morte. Perchè dunque a tali fenomeni visibili uguali non dovranno corrispondere analoghi fenomeni invisibili? Noi dovremmo invece dire con Fechner: come

una casa è fatta per un inquilino, così ogni corpo è fatto per un'anima. L'idea attribuita ai Cartesiani che un corpo animale, come un cavallo od un cane, sia un automa senz'anima, ci ripugna; dovremmo pertanto trovare così evidente che le piante non siano altro che un vuoto astuccio?

Si dirà che questa è soltanto una vaga e leggera analogia. Ma noi vorremmo che i nostri avversari ci esponessero quali sono le funzioni e i caratteri essenziali di vita psichica che mancano alle piante. Si dirà che esse mancano di sistema nervoso e di cervello. Ma Fechner risponde che anche gli animali inferiori sono privi di cervello. E poi questa conclusione avrebbe il valore di quell'altra : i cavalli, i cani, i gatti hanno gambe e non possono muoversi senza di queste, quindi nessuna creatura può muoversi senza gambe. I serpenti e i vermi confutano questa conclusione. Come questi animali possono muoversi senza gambe, così anche le piante possono avere una vita psichica senza i nervi.

Ma, dirà l'incredulo, alle piante manca il moto spontaneo che noi osserviamo in tutti gli animali. Davvero ? Non svolge la pianta i suoi fiori e le sue foglie verso la luce, le radici dove vi è nutrizione, i tralci ove esiste appoggio ? Di notte e quando piove non raccoglie essa il fiore e non lo riapre essa quando spunta il sole ? Non si muovono certe piante nell'acqua, mentre gli animali, nel primo stadio del loro sviluppo embrionale, nulla palesano della mobilità dell'animale perfetto ?

Ma, diranno costoro, questi non sono movimenti spontanei, ma reazioni meccaniche di influssi fisici. Ecchè ? Non siamo forse d'accordo che tutti i processi dei corpi degli animali sono determinati da azioni puramente fisiche ? Non sostengono forse filosofi e fisiologi materialisti che anche i moti spontanei degli animali non dipendono da sensazioni e percezioni, ma che essi devono essere considerati come reazioni fisicamente condizionate, di un determinato corpo, dietro un determinato incitamento ?

Naturalmente, differenze tra piante ed animali esistono, e non vanno negate : nelle specie più sviluppate e perfezionate queste differenze sono molto palesi. Come giustamente fa rimarcare Wundt, oltre che una differenza per ciò che riguarda la nutrizione, se ne osserva anche un'altra caratteristica, che cioè nelle piante regna il principio della simmetria nella conformazione, mentre nel regno animale regna il principio della differente dipendenza.

Ma la diversità nella formazione del corpo non è una prova contro l'animazione in sè stessa. Questa diversità esteriore può forse essere

indizio di una diversa vita interiore; essa è per la pianta una prova della sua tendenza alla recettività ed estensività decentralizzata, mentre la vita psichica animale dimostra più spontaneità e intensità centralizzata. Dopo tutto ognuno è libero di pensarla come vuole, poichè a nessuno riuscirà mai di poter scoprire quale sia la vita interiore delle piante, basandosi sopra le loro esterne manifestazioni. Nè molto più felice è la nostra situazione se trattasi di animali inferiori. E che sappiamo noi della vita interna di una farfalla, oppure di un bruco? Mi sembra che Fechner abbia perfettamente ragione quando così si esprime: Per lo stesso motivo che il poter vedere, nella vita corporale, indica una vita interiore, il non vedere ne indica un'altra. Questa si estende a tutta la vita organica, anche alle piante. Se, per regola generale, *probatio incumbit affirmanti*, qui si dovrebbe dire: chi nega il valore dell'analogia provi la sua asserzione se non vuole che la sua cocciutaggine sia dai noi chiamata arbitraria.

Ma se l'animazione di tutto il regno organico non può facilmente rigettarsi per forza dell'analogia, ecco ora presentarsi un'altra domanda: Che si dirà del mondo inorganico? Resterà il parallelismo tra il fisico e lo psichico limitato al solo mondo organico, oppure, secondo il parere dei filosofi più sopra nominati, questo parallelismo non ha limite? Sono tutte le cose degli esseri psicofisici?

Io cito alcuni fatti capaci a dimostrare che la questione non è da prendersi così alla leggera come forse a primo aspetto parrebbe. I corpi organici e inorganici non sono due mondi divisi, ma un unico mondo tenuto collegato da influssi fisici vicendevoli. Anzi, per ciò che riguarda la sostanza, non esiste alcuna differenza. I corpi organici sono composti degli stessi elementi dei corpi inorganici. Il carbonio, l'azoto, l'acqua, gli acidi che sono le sostanze di cui si compongono gli animali e le piante, sono le stesse che noi troviamo nei corpi inorganici. La conformazione organica adunque è una situazione speciale nella quale può entrare la materia: è come una situazione di equilibrio instabile, nel quale le parti cangiano continuamente, mentre la forma essenziale rimane la stessa. I corpi organici assimilano continuamente della materia inorganica e ne rifiutano altra. In un tempo più o meno lungo si avvera un cangiamento completo della materia del corpo animato; elementi nuovi si presentano ora come i possessori tanto della vita organica come di quella psichica. Inoltre nascono continuamente nuovi animali e nuove piante. Alcune manate di semi sparsi nel terreno danno un moggio di

grano, e una coppia di topi lasciata a suo agio in un granaio lo converte in breve in un centinaio di animali. Donde venne la nuova vita psichica? Erano le anime già preesistenti e presero poi posto nei corpi, oppure sono esse state prodotte per separazione dell'anima dei genitori? Se la prima supposizione può urtare il naturalista, la seconda non è una concezione meno difficile a realizzarsi.

Ma donde venne la prima vita psichica? La geologia conduce a credere che la vita organica sopra la terra abbia avuto un primo principio e che le prime forme di vita siano sorte spontaneamente dalla materia inorganica, senza il mezzo dei genitori. Ora, ove ebbe origine la vita psichica? La prima sensazione, nel primo protoplasma, fu qualche cosa di assolutamente nuovo, non preesistente in alcuna maniera, qualche cosa a cui nulla indicava nemmeno da lontano? Ciò sarebbe un enigma in tutto il significato della parola, capace di far stupire il naturalista, non meno che se si dicesse che il primo protoplasma è nato dal nulla. I corpi organici si sono, secondo lui, formati da elementi già prima esistenti. Entrando a far parte di nuovi e complicati congiungimenti, essi diventano capaci di nuove produzioni e attività. Ora perchè non ragionare ugualmente per ciò che riguarda la vita psichica? In verità l'ilozoismo si fa sempre più strada nella nuova biologia. Haeckel merita biasimo non per avere il coraggio di riconoscere questa teoria come un necessario postulato, sibbene per non averle dato tutto il valore che essa merita. Essa viene professata anche da Büchner laddove dice che « nella materia esistono non solo delle forze fisiche, ma anche delle forze spirituali, e che queste appaiono solamente là dove si verificano le condizioni necessarie » (pag. 66).

Ma, si dirà, come concepire che una materia morta posseda una vita psichica? Non le manca appunto ciò che solo può far supporre una vita interna, cioè la somiglianza dei processi fisici con quelli del corpo umano? Non manca qui ogni movimento spontaneo che parta dall'interno?

Questa inconcepibilità, secondo me, ce la creiamo noi stessi col nostro falso e arbitrario concetto di materia. Dopo che noi ci siamo costruiti la materia quasi come un aggregato di atomi che, privi di ogni vita, sono soltanto suscettibili di urto e di spinta, è naturale che ci sembri quasi impossibile che essi abbiano una vita intima e che spontaneamente si possano muovere.

Ma era proprio necessario che noi arrivassimo a quel concetto?

I fatti non ci parlano di questi atomi assolutamente incerti e passivi che attendono la spinta dal di fuori, ma ci additano soltanto delle parti della materia dotate di attività spontanea, immanente, anche se non isolate, ma in relazione con tutto l'ambiente. Una goccia d'acqua cade per terra; che cosa è che l'urta o l'attira? Il peso, oppure la legge di gravitazione? Ma la legge non è altro che la constatazione posteriore del positivo e spontaneo modo di regolarsi dell'acqua. Nel cadere essa prende la forma di un corpo rotondo; che cosa costringe le parti a ciò? La temperatura cade a zero e allora ecco che la nostra goccia d'acqua diventa ghiaccio e prende la forma di un delicato fiore. È un potere esterno che ordina le parti della goccia in tal guisa? Noi non ci accorgiamo che essa vada soggetta a violenza, ci pare anzi che essa affatto spontaneamente abbia preso quella forma, e se la temperatura risale essa ritorna a prendere la forma liquida.

Noi troviamo adunque dappertutto un'attività spontanea. Il concetto di materia pigra, ed immobile, a meno che non venga urtata dall'esterno, è adunque un fantasma che deve la sua esistenza non all'osservazione ma alla speculazione astratta. Esso ci viene dalla filosofia scolastico-aristotelica la quale, dopo aver fatto della energia o forza un qualche cosa di separato, dava alla materia una posizione completamente passiva.

Da questa filosofia ricavò Descartes il suo concetto sopra al materia come di cosa puramente estesa (*res extensa*), priva di ogni attività interiore, la cui unica qualità era l'estensione. Ma la scienza naturale moderna non sa più nulla di questo essere completamente morto e immobile. Le sue molecole ed i suoi atomi sono esseri di grande complicazione e mobilità. In una sola molecola vengono riuniti in modo sistematico centinaia e migliaia di atomi, i quali, col loro moto continuo, mantengono nella molecola un equilibrio più o meno duraturo; essa viene contemporaneamente scossa da altri movimenti che noi percepiamo come luce e calore, e da altri che si manifestano nei fenomeni elettrici; essa è finalmente in continuo influsso fisico coll'ambiente vicino che la circonda e col mondo degli astri.

Puossi ora dire che non abbia senso la domanda se questo giuoco meraviglioso di forze fisiche e di movimenti non debba paragonarsi al giuoco delle forze fisiche in un corpo organico? Se quella forza di attrazione e di ripulsione di cui parlano la fisica e la chimica non è una vana parola, non vi sarà un fondo di verità nell'asserzione del

vecchio Empedocle che dice che in tutte le cose le forze motrici sono l'amore e l'odio ? Naturalmente non bisogna intendere l'amore e l'odio come lo sentono gli uomini e gli animali, ma un qualche cosa di simile che consiste in una certa eccitazione istintiva.

È degno di nota che questo pensiero pel quale i filosofi hanno sempre mostrato una speciale tendenza, e non già solo dei sognatori, ma degli uomini come Spinoza e Leibniz, Fechner e Lotze, e fra i viventi il Wundt, — uomini ai quali non si può opporre una ripugnanza ad una concezione scientifica e meccanica delle cose — questo pensiero comincia a guadagnare terreno anche fra gli scienziati. Ci sia permesso in proposito un breve accenno. Il botanico Nägeli nel suo trattato denso di pensiero intorno ai limiti del sapere scientifico (pubblicato nel 1884 in seguito all'altro intorno alla teoria meccanico-fisiologica della discendenza) si pronuncia in favore dell'animazione universale. Egli parte dal principio che non si dà un'assoluta distinzione fra la materia organica ed inorganica : quindi non può darsi distinzione assoluta fra materia animata ed inanimata. Nel campo delle manifestazioni fisiche l'analogia ci porta ad asserire i processi psichici. « Nelle più alte specie animali i movimenti istintivi sono accompagnati da sensazione interna : lo stesso dobbiamo pur ammettere per gli animali inferiori, nè abbiamo alcun fondamento per negarlo a proposito delle piante e dei corpi inorganici. La sensazione ci cagiona piacere o dispiacere. Comunemente la sensazione di soddisfazione si ha quando il naturale istinto viene soddisfatto ; e la sensazione di dolore quando il naturale istinto resta insoddisfatto. Dal momento che tutti i processi organici constano di movimenti di molecole e di atomi, bisogna ammettere che in queste piccole parti vi sia piacere e dolore. La sensazione è una qualità propria delle molecole del bianco d'uovo quindi non può escludersi da alcuna parte della materia organica. Così si estendono le manifestazioni psichiche a tutti i processi materiali. Lo spirito umano non è altro che il più alto grado di sviluppo del processo psichico, che è quello che muove e vivifica sulla terra tutta la natura. Identico a quello di Nägeli è il pensiero di Fr. Löllner (Vedi il suo trattato sopra le qualità comuni della materia) (1).

La simpatia dei naturalisti per l'animazione universale proviene dal fatto che il mondo organico e quello inorganico non possono venire

(1) Nell'opera *Über die Kometen*. 3^a Aufl., pag. 105 e seg.

separati: essi formano la natura unica. Da quando la biologia ha rifiutato il principio vitale che si sovrapporrebbe nei corpi viventi alle forze fisiche, la vita è discesa nelle formazioni elementari di cui si compone l'organismo.

Oramai non esiste più alcuna differenza essenziale tra le forme di vita dei corpi organici e quelli inorganici. In ultima analisi tanto negli uni che negli altri sono le stesse forze che operano, colla differenza che nei corpi organici si manifestano in una maniera molto più singolare e complicata. Anche la loro forma di operare non è diversa. Tutti i corpi si muovono per energia interna ma scossi da una causa esteriore. Nei corpi organici noi vediamo apparire più spiccatamente la forza interna, mentre in quegli inorganici predomina l'influsso esteriore, ma essenzialmente non esiste differenza. Se lo stimolo del nervo uditivo obbliga un animale a saltare, ciò rimane sempre un effetto fisico di una causa fisica quanto se un gruppo di molecole viene sciolto per mezzo della forza chimica di un nuovo agente, oppure se una palla da biliardo per mezzo di un colpo viene messa in moto. Ora poi, se nel primo caso i movimenti sono accompagnati da processi sensitivi, non è escluso che questi si avverino anche nei processi dei corpi inorganici.

In verità, solo a causa di un vecchio pregiudizio, molti fisici non vogliono ammettere ciò. Du Bois Reymond rifiuta colla più grande risolutezza la forza vitale.

« Negli organismi alle particelle materiali non si aggiungono nuove forze, ma sono sempre soltanto le antiche che operano. Perciò è affatto arbitraria la divisione dell'universo in mondo organico e inorganico. Coloro che si sforzano di mantenere questa divisione, che predicano la falsa dottrina della forza vitale, sotto qualunque forma, in qualsiasi veste essi la presentino, queste sono teste che non si sono mai avanzate fino ai confini del nostro pensiero » (1).

Io credo che non si faccia torto al celebre fisiologo credendo che i confini del nostro sapere scientifico non giacciono là dove egli li ha posti col suo *ignorabimus*.

Egli ha ragione quando dice che in un corpo vivente non s'aggiungono nuove forze; ma ha torto quando dice che quando in un corpo animale si manifesta la prima sensazione, allora si manifesta nella realtà un elemento assolutamente nuovo e sconosciuto.

(1) DU BOIS REYMOND, *Discorsi*, II, 17.

A sostenere la teoria dell'animazione universale si unisce anche la critica della conoscenza che a poco a poco ha cominciato a seppellire il realismo nella sua antica ed ingenua espressione, anche nei circoli dei fisici. Se i corpi sono manifestazioni della realtà nei nostri sensi che come tali non hanno un'esistenza assoluta ma relativa, allora si solleva la questione : Che cosa è ciò che appare in se stesso? Ovvero non si potrà all'essere attribuire che una esistenza relativa? E veramente il mondo corporeo una pura fantasmagoria nella mia coscienza? Nessuno ha giammai creduto ciò e nessuno lo crederà mai. Adunque ciò che a noi si presenta come corpo deve essere qualche cosa in se stesso. Che cosa?

« Ciò non si può sapere », dice Kant.

Ma in un punto almeno noi lo sappiamo. Ognuno sa dire ciò che egli è; egli sa inoltre di apparire a sè stesso e ad altri come un corpo organico. Egli sa di essere un essere sensitivo, volitivo e pensante che è appunto ciò che egli chiama *sè stesso*. Partendo da questo punto egli si sforza di dare un significato al mondo esteriore : fenomeni uguali suppongono un essere interiore e psichico uguale. A ciascun corpo che si presenta in uguale maniera come un sistema di manifestazioni e di attività chiuso in sè stesso, egli attribuisce una vita interiore rispettivamente analoga e chiusa in sè stessa : così all'uomo e all'animale tutti attribuiscono un'anima. Il filosofo vede che non vi è ragione e possibilità di arrestarsi a questo punto, poichè la pretensione che alcune cose siano puri corpi, conduce appunto al concetto ripugnante dell'illusionismo. Egli ha il coraggio di pronunciare il paradosso : Tutti i corpi sono animati. *Ommia quamvis diversis gradibus animata*. La pianta è un essere vivente epperchè un sistema psico-fisico : una cellula è fino a un certo grado un essere vivente autonomo, adunque si può dire di lei quanto sopra : una molecola è un sistema relativamente chiuso in sè di fenomeni materiali, una molteplicità di parti in strettissima relazione, soggette a movimenti diversi e reciproci ; come unità la molecola si trova in relazione coll'ambiente che la circonda. Anche nella molecola adunque tutti questi processi materiali fanno intravedere l'avverarsi di altri processi psichici relativi. Noi non possiamo rappresentarci *in concreto* questo mondo interiore, ma noi lo abbozziamo come un qualche cosa parallelamente esteso al mondo fisico.

Io toccherò ora una questione su cui dovrò ancora ritornare più

tardi. Come esiste una vita psichica più bassa e limitata della nostra, perchè non potrà esserle anche una più alta ed estesa?

Nella stessa maniera che il nostro corpo abbraccia le cellule come organismi elementari, così noi possiamo supporre che la *nostra vita psichica abbracci la loro*, racchiudendola nell'insieme della sua sussistenza cosciente o incosciente. Il nostro corpo poi è esso stesso parte di un'unità superiore, è un membro della vita universale del nostro pianeta e per mezzo suo, collegato colla vita dell'universo intero. Sarà anche la nostra vita psichica incorporata con un'unità più alta, con una coscienza più estesa? Saranno i singoli corpi celesti ciascuno possessori di una vita psichica unitaria? Saranno le stelle, sarà la terra un essere animato? I poeti ci parlano dell'anima della terra: sarà questo qualche cosa di più che una metafora poetica? I filosofi greci, compresi Platone ed Aristotele, ci parlano delle anime dei pianeti; or bene saranno queste asserzioni qualche cosa di più che il prodotto del sogno di una fantasia fanciullesca?

Sarebbe un'arrogante stoltezza voler trattare di queste cose in maniera dogmatica e dimostrativa. Tuttavia ne sembra che anche un dogmatismo negativo non ha ragione d'essere. Chi conosce la terra solamente dal globo che vede nella scuola, e la crede una palla di cartapesta, oppure da ciò che ha studiato nei libri, e la ritiene un ammasso di materia bruciante e liquida all'interno e coperta di una dura e leggera corteccia, a costui la domanda può sembrare ridicola ed assurda.

Ma per chi vive nel mezzo della realtà, se avrà un pò di fantasia, non parrà una cosa tutt'affatto impossibile che la terra sia come un grande essere animato. Fechner è convinto di questo pensiero. Con sempre nuovi argomenti egli invita i suoi contemporanei a svegliarsi dal loro sonno e ad osservare le cose nella loro realtà. Non esiste forse uno spirito unico nella terra? Non vengono forse tutte le sue parti racchiuse in un insieme unico, che coi suoi differenti aspetti danno l'impressione di una grande armonia? Flusso e riflusso, giorno e notte, estate e inverno, non sono essi ritmi della vita simili a quelli che prova l'individuo? O, meglio ancora, non partecipano forse gli animali e le piante alla vita maestosa della terra coi loro processi vitali ritmici, col loro dormire e svegliarsi, fiorire e appassire, sorgere e morire? La terra non è già il punto di appoggio sopra il quale gli esseri viventi, come i granelli nel granaio,

casualmente si trovano, ma sibbene il gran seno materno da cui essi nascono. Animali e piante sono prodotti della terra ; essi rimangono membri e organi della sua vita, come le cellule sono membri e organi del corpo.

Il geologo costruisce la storia della terra servendosi delle tracce di vita organica come si manifestò in ciascun'epoca ; il geografo descrive la terra a seconda delle forme di vita caratteristiche di ciascuna zona ; la loro vita è un momento del processo della vita universale ; la materia passa in forma di una corrente costante attraverso i corpi organici. Ora come è possibile che un essere, il quale genera esseri viventi come particelle della sua vita, non sia esso stesso un vivente ?

Certo queste considerazioni non faranno grande impressione a un individuo che non è atto a sentire l'ordine e l'armonia delle cose. Egli dirà : fammi vedere il cervello e i nervi della terra ed io crederò alla sua anima. Se la terra dunque, oltrechè un cervello per tutti gli animali, possedesse un cervello speciale per sè, avesse occhi e orecchie, cuore e stomaco, braccia e gambe, pelle e capelli, allora tu la terresti per un essere animato ! Poverino ! Non vedi tu che una terra in tale forma sarebbe una grande ironia ? La terra non ha bisogno, come l'animale, di una bocca e di non stomaco, perchè essa non ha bisogno di assimilarsi elementi presi all'esterno. Un animale abbisogna di occhi e di orecchie per cacciare la preda e per sfuggire all'insidiatore, ma la terra nè perseguita, nè viene perseguitata. L'animale abbisogna di cervello e di nervi per adattare i suoi movimenti all'ambiente, ma la terra trova il suo cammino attraverso l'universo anche senza di ciò.

Ma, dirai tu, il suo è evidentemente un moto fisico : essa ubbidisce, nel suo corso monotono, alla legge della gravitazione. Ma che può essa fare di meglio e di più conveniente al suo scopo, che è quello di procurare luce e calore in diversa guisa, per lo sviluppo e la maturazione della sua propria vita ? Adunque, secondo voi, la terra dovrebbe cessare di operare secondo la sua natura e dovrebbe muoversi come un animale, ora recarsi qua, ora colà e talora fermarsi ? Adunque la normalità dei movimenti esclude, secondo voi, la possibilità che un tal corpo possa essere oggetto di processi psichici ? Allora bisogna dire che per i nostri fisiologi e specialmente filosofi materialisti non esiste alcun corpo animato, poichè essi fermamente sostengono che tutti i fenomeni e le manifestazioni di vita si devono riferire al movimento delle loro parti più piccole.

Io rinuncio però a svolgere più ampiamente questo concetto. Chi avesse il desiderio di meglio approfondire queste cose, troverà nel *Zend-Avesta* di Fechner un'ottima guida. Con sempre nuovi argomenti la terra viene presentata al lettore come un'essenza unica, nella quale, come in ogni corpo organico, molteplicità e unità s'incontrano e si determinano: *La terra è, sia per ciò che riguarda la sua forma come la sua composizione, il suo fine come la sua attività, una creatura, una personalità chiusa in sè stessa che di fronte ad altre creature simili, ma non eguali, conserva la propria autonomia. Essa si sviluppa per forza propria ma dietro stimolo e incitamento esteriore. Essa svolge per propria attività generativa una moltitudine di nuove energie in parte normalmente ripetentesi, in parte incalcolabili, e attraverso una incitazione esteriore essa rappresenta lo spettacolo di una libera attività che si sviluppa: una creatura variante nei particolari è sempre la stessa nel suo insieme, precisamente come il nostro corpo. Ma, per parlare più giustamente, essa non è soltanto come il nostro corpo, bensì qualche cosa di più; essa è il duraturo di fronte al transitorio, l'intero albero di fronte a un tronco, un corpo duraturo in paragone di un piccolo organo accidentale (Zend-Avesta, I, 179).*

Anche Fechner riconosce che questi pensieri non possono essere classificati tra le cognizioni scientifiche. Noi non possiamo rappresentare la vita organica di un pianeta nello stesso modo di quella di una pianta, nè descrivere la sua vita psichica a somiglianza di quella dell'uomo. Ciò che noi abbiamo manifestato rimarrà sempre uno schizzo fantastico, che noi non arriveremo mai a stabilire con certezza. Questo non è un terreno per il lavoro scientifico. Queste considerazioni sono però atte a ricordarci che il metodo astronomico-fisico non è il modo più nobile di considerare le cose, anche se esso è l'ultimo scientificamente possibile. E fino ad un certo punto esse sono anche atte a fabbricare un ponte tra la scienza e la religione. Poichè se i corpi celesti come tali hanno una vita psichica particolare nella quale la vita psichica delle parti viene considerata come momento della prima, allora noi non possiamo fermarci qui ma dobbiamo andare ancora più oltre e riconoscere che questi corpi celesti sono alla loro volta parti della vita spirituale universale. Così l'antico pensiero dell'animazione universale diventa una conclusione necessaria di quanto abbiamo esposto: *ciascun corpo adunque è il soggetto ossia il corpo di una vita psichica corrispondente, e l'universo è il corpo ossia la manifestazione di Dio.*

Dio non è afferrabile con formole scientifiche, ma la fede descrive la sua essenza con simboli fantastici. Questo modo d'intendere la realtà distrugge il dogmatismo negativo di una filosofia puramente fisica.

Questo fu anche lo scopo di Kant. Col dichiarare la natura un semplice fenomeno egli volle aprire il passo alla fede. Egli però rifiutò ogni transazione. Il suo brusco raffronto tra l'essere in sè e il fenomeno spezza completamente il ponte tra la scienza e la fede. Fechner lo rifabbrica. Egli parte dalla cosa più nota e prossima, dall'Io nella sua doppia forma di corpo e anima, per arrivare alla cognizione più alta e lontana.

Questa sarebbe la conseguenza alla quale conduce la teoria del parallelismo ; e con ciò la teoria materialistica sarebbe vinta, non nel senso che essa sarebbe completamente falsa e senza fondamento, ma nel senso che essa ora appare a noi alquanto unilaterale, capace e bisognosa di integrazione. *Ogni essere corporale è manifestazione di una vita analoga a quella che noi internamente percepiamo.* Noi riassumeremo ancora una volta in poche parole la nostra teoria.

Il mondo interiore ci è noto immediatamente soltanto in un punto, nella nostra coscienza. All'infuori della nostra coscienza, ad esso noi ci avviciniamo sempre con una interpretazione molto incerta ; ed al di là del mondo animale a noi resta solo possibile una costruzione schematica e un idealismo simbolico. Nel mondo interiore si svela la vera natura dell'essere come esso è in sè e per sè. Il mondo materiale essenzialmente non è che una rappresentazione inadeguata della realtà percepita dai sensi.

Ecco in poche parole descritto l'*idealismo oggettivo*.

Dai giorni di Platone fino all'epoca nostra esso è caratterizzato da due concetti : 1° Il mondo materiale è apparenza ; 2° Ciò che apparisce è indizio di una vita interiore come la nostra.

Come si spiega il fatto che questo modo di intendere la natura dell'essere così comune tra i filosofi, è invece così estraneo al modo di concepire del senso comune ?

Senza dubbio la prima ragione è che il senso comune viene dominato dal sensualismo. Reale è per esso soltanto ciò che si vede : ciò che non si vede non esiste. Da questo principio esso parte per trarre le sue conseguenze. Così qui : noi percepiamo l'aspetto esteriore ; e poichè quello interiore noi non lo vediamo, perciò deve essere nostra creazione. Per

il regno animale i fatti stessi sembrano costringerci ad ammettere una vita interiore, ma ove incomincia il ragionamento astratto il senso comune non è più atto a procedere. Il senso comune respinge come fosse una mostruosità fantastica e incomoda il tentativo di voler uscire dalla realtà, seguendo le norme che la realtà stessa ci porge. Oltrechè da questa indolenza intellettuale il progresso dell'idealismo viene ostacolato da impedimenti positivi, quali sono prima di tutto falsi concetti sopra l'essenza e la costituzione metafisica della vita psichica. I due seguenti capitoli si sforzeranno di toglierli di mezzo.

§ 6. — *Concezione voluntaristica e intellettualistica della vita psichica.*

Il modo secondo il quale il senso comune concepisce l'essenza dell'anima ha due difetti. Esso concepisce falsamente il contenuto fenomenologico della vita psichica e la costituzione metafisica della stessa.

Due specie di processi psichici si avverano nella nostra coscienza: intellezioni e volizioni, a cui corrispondono due potenze: intelletto e volontà. Noi consideriamo come attività dell'intelligenza l'immaginazione, la percezione, il ragionamento; come attività della volontà la bramosia, l'istinto, il volere, l'operare coi sentimenti che l'accompagnano.

Nella psicologia tedesca però, invece dell'antica doppia divisione, è di moda una triplice: *ragionamento, sentimento, volontà*. Ciò non mi pare sia di giovamento per lo studio dei fenomeni psichici.

Non è questo il luogo di entrare più minutamente in questione; voglio però far notare che la separazione del sentimento dalla volontà è una cosa impossibile. Originariamente essi sono una sola e stessa cosa. Non vi è sentimento che non sia contemporaneamente una volizione, e nessuna volizione che non sia contemporaneamente un sentimento. Soltanto nelle manifestazioni più alte della vita psichica nell'uomo si verifica in certa misura una separazione fra sentimento e volontà. Così il sentimento estetico può essere senza alcun impulso volitivo; e viceversa può darsi in certa misura un'atto volitivo, senza ed anche contro gli impulsi del sentimento.

Attenendoci noi all'antica duplice divisione, ne segue la questione: In che relazione stanno fra di loro queste due manifestazioni della vita



psichica ? Sono esse collaterali, oppure procede una di esse dall'altra ? Il senso comune e con esso una psicologia ch'io voglio chiamare intellettualistica pensano che l'intendere sia la funzione primitiva e caratteristica dell'anima, mentre il sentire e bramare sia qualche cosa di secondario, che talora accompagna il fenomeno della funzione intellettuale.

Herbart ha sviluppato sistematicamente questa teoria. La sua psicologia è un tentativo di far derivare tutti i processi di coscienza dalle intellezioni e dai loro rapporti. Le idee sono, secondo lui, gli elementi primitivi della vita psichica : esse perdurano, si uniscono, si respingono, si attirano come gli elementi del mondo organico. Còmpito della psicologia rimane quindi per lui di formulare le leggi dei moti delle intellezioni e da queste far derivare tutti gli altri processi.

Ultimamente però va sempre più prevalendo la concezione volontaristica della vita psichica. *Schopenhauer* ne è l'iniziatore. Egli pone per principio che la funzione fondamentale dell'anima è la volontà, la quale dall'atto intellettuale non può essere deviata, la quale anzi per lo più procede come cieco impulso, e dell'intelligenza usa in seguito come di proprio strumento.

Secondo me, non vi può essere dubbio che *Schopenhauer*, colla forza della sua chiara e profonda penetrazione, è a questo riguardo una guida migliore che Herbart colle sue sottigliezze analitiche e sintetiche. Solo quando si prendono in considerazione esclusivamente i processi psichici più elevati che si avverano nell'uomo, si può credere che il pensiero sia il contenuto vero della vita psichica, la quale viene accidentalmente accompagnata da sentimenti. Ma se noi abbassiamo lo sguardo a tutto il complesso del mondo animato, allora salta agli occhi l'ufficio secondario dell'intelligenza di fronte alla volontà.

Nelle più infime forme del regno animale è assolutamente impossibile parlare di intelligenza. Una medusa, un polipo, un infusorio non può certo pensare e ragionare : essi nulla sanno nè di sè stessi nè del mondo esteriore. Un cieco istinto determina l'attività vitale di questi esseri, quasi come il mondo inorganico che viene determinato da forze cieche. Come la goccia d'acqua, senza nulla sapere delle leggi di gravitazione, cade con determinata velocità verso il centro della terra, così l'essere vivente va, quasi colla stessa certezza, verso il suo scopo, che è la propria conservazione e quella della specie. Sia nell'un caso che nell'altro lo scopo oggettivo

non è soggettivamente consaputo, poichè l'animale non è consapevole nè di sè, nè delle condizioni della sua esistenza, nè della specie. Ciò che è inseparabile dai processi vitali non è già la previsione degli scopi, e dei mezzi, sibbene l'impulso e la sensibilità. Col salire di grado nella serie della vita animale, alla volontà si unisce l'intelligenza. Colla crescente complicazione dell'organismo e delle sue funzioni, coll'aumentare delle sue relazioni coll'ambiente, si manifestano gli organi dei sensi ed il sistema nervoso; e ad essi corrisponde internamente, siccome noi supponiamo, percezione e sentimento. Gli istinti vengono ora influenzati dalla percezione. Con ciò non s'intende dire che lo scopo venga previsto, nè che l'attività venga riconosciuta e scelta come mezzo, poichè l'ape nulla sa dell'incubazione e dell'inverno, e non ha alcun intendimento per i processi della nutrizione; però in ogni sua attività, nella ricerca dei fiori, come nella fabbrica delle cellule, e nella incubazione delle uova, essa viene determinata da percezioni e da tracce di ricordi, che fisiologicamente si manifestano come processi nervosi e disposizioni. Negli animali superiori col cervello si sviluppa la memoria, che rende possibile un principio di vita intellettuale. Per essi non è più soltanto la percezione del presente che influisce sopra la volontà, ma anche la rappresentazione del passato e del futuro: donde ha principio la riflessione e l'arbitrio.

Coll'uomo si arriva infine al pensiero ed all'azione mediante percezioni astratte. Mentre gli altri animali — per quanto noi possiamo credere — non si sollevano al di là di associazioni di idee concrete, l'uomo arriva coll'aiuto della parola a separarsi dalla sua concezione per considerarla quasi come un oggetto fuori di sè stesso.

Riflessione e coscienza oggettiva del mondo sono concetti correlativi. Così l'uomo, con una riflessione più ampia, considera la propria vita nel suo insieme, e determina in una certa qual misura il suo contenuto per mezzo di pensieri, scopi e propositi. La volontà è qui strettamente legata coll'intelligenza e in luogo di istinti animali noi vediamo una volontà ragionevole.

Se noi abbracciamo lo sviluppo della vita nel suo complesso, possiamo dire che la volontà è il vero e originario fattore della vita psichica. Noi troviamo che al più alto sviluppo della specie, la volontà ha le stesse tendenze: conservazione dell'individuo e della specie. L'intelligenza è un fattore secondario e variabile che si unisce come organo alla volontà.

Schopenhauer

La stessa relazione tra intelligenza e volontà noi l'osserviamo puro nello sviluppo dell'individuo ; a proposito di che vale quella formola della moderna biologia, secondo la quale l'ontogenesi ripete la filogenesi. Ogni uomo viene al mondo come una volontà cieca e senza intelletto. Il lattante non ha che volontà, nel mentre i suoi forti istinti si manifestano con moti violenti, e la loro soddisfazione dà luogo ad un intenso piacere organico; il pensiero manca ancora completamente. Ben presto, coll'uso dei sensi, incomincia però a svilupparsi l'intelligenza. L'organo del tatto entra dapprima in attività ed assume la direzione dei movimenti : i toccamenti provocano determinati movimenti nel capo e poi nella mano ; e tosto entrano in azione gli altri sensi. Colla memoria, sotto forma di conoscenza ripetuta, comincia a svolgersi la vita intellettuale ; da ultimo colla parola si manifesta il pensiero, il quale diventa principio regolatore delle azioni. Anche qui adunque la volontà è la funzione primitiva e originaria, mentre l'intelligenza è un organo sviluppatosi nel corso della vita.

Ora questo stesso rapporto è quello che Schopenhauer trova dimostrato per mezzo della osservazione psicologica della vita interiore dell'uomo maturo. Prima di tutto è la volontà e non la ragione che dà uno scopo all'esistenza. Compito della ragione è di preparare la strada e porgere i mezzi per arrivare allo scopo stabilito dalla volontà. Ogni essere vivente vuole condurre una determinata vita, con altre parole esso è una volontà ben determinata. Un'aquila, un leone, conducono una determinata vita non in base a una cognizione, sibbene in base ad una ferma volontà.

Così si dica dell'uomo. Egli pure vuole vivere una determinata vita. Egli viene al mondo siccome una volontà concreta, determinata dalla stirpe, dal popolo e dalla famiglia a cui appartiene. Senza nulla sapere della vita e del suo contenuto, manifesta sempre nuovi impulsi ed istinti : l'istinto di camminare, di parlare, di giuocare. Più tardi, all'epoca della pubertà, la simpatia verso l'altro sesso forma per un dato periodo la caratteristica predominante della vita interiore. In seguito si manifestano altri impulsi per il lavoro, per l'acquisto, per una posizione elevata, per l'onore tanto per la propria persona quanto per i discendenti, finchè comincia lo sfacelo e, come ultima conseguenza, la morte.

Tutto questo sviluppo non si effettua già sotto l'influsso della riflessione, perchè ordinariamente non si riflette sul corso della propria vita.

sul suo sviluppo e sulla sua importanza ; ma ognuno vive della propria vita e si meraviglia sovente del modo con cui questa si compie. Non voglio negare che l'uomo possa farsi delle previsioni sopra la propria esistenza. Il fanciullo, il giovanotto si propongono un compito e un ideale che certamente determinano le forme della loro esistenza, ma questo ideale non è un prodotto della ragione, sibbene della volontà che, nell'ideale si rispecchia. La ragione non dona alcun ideale perchè essa non ha intendimento per queste cose. La ragione non conosce che le categorie di reale ed irreale, mentre le categorie dei valori vengono determinate dalla volontà. Quella volontà che non è suscettibile di un ideale non potrà giammai venire scossa da un ragionamento, per quanto chiaro esso sia. Un dato pensiero non può avere influenza sopra una volontà che non si trovi fino un certo punto in armonia con un dato ideale.

Questo primato della volontà si manifesta pure in ogni parte della vita intellettuale. La ragione si presenta sempre come uno strumento che sta in servizio della volontà e l'aiuta a conseguire i suoi fini. L'interesse, vale a dire la volontà, è il movente di ogni idea. Ciò forma il punto critico della filosofia di Schopenhauer. Che cosa è che occupa continuamente la ragione della maggioranza ? Il grande affare di ottenere giovamento e di evitare svantaggi. La gran parte degli uomini non si curano del semplice interesse teorico. Ove la loro volontà non è interessata, ivi le loro facoltà intellettive sono nulle, perchè non vi trovano alcun godimento. Per sfuggire la noia essi cercano nella società eccitamenti per la volontà ; pettegolezzi e vizi servono allo scopo, e quando anche ciò non serve più, il giuoco deve aiutare a far trascorrere le ore oziose. In pochi uomini l'intelligenza riesce talora a liberarsi dal servizio della volontà e in pochissimi si avvera il fatto meraviglioso che l'interesse teorico alle cose mette in seconda linea l'interesse pratico ; questi uomini sono i genii. Perciò la massa li giudica per eccentrici e pazzi ; infatti, che cosa significa essere pazzo se non veder le cose diversamente dal modo con cui le vede il resto del mondo ?

Quantunque in questa parte Schopenhauer esageri alquanto le cose, non si può però dubitare che egli abbia ragione nel dire che le idee ricevono spinta e direzione dalla volontà. La volontà determina la percezione, poichè essa determina l'attenzione. La volontà governa la memoria, poichè noi dimentichiamo facilmente ciò che ci riesce indif-

ferente, e ricordiamo invece ciò che ha importanza per la volontà. La volontà determina persino il ragionamento, poichè i nostri pensieri gravitano continuamente sopra il punto critico dei nostri interessi: noi pensiamo a ciò che ci è caro, a ciò che ha valore per noi; a ciò che odiamo od a ciò che ci minaccia. La volontà influisce sopra la nostra maniera di giudicare, essa dona peso e importanza alle cose e ai fenomeni.

Si pensi al modo di giudicare i fatti della storia. Non vi è avvenimento che non sia diversamente giudicato secondo i diversi partiti. La storia della Riforma, quella della Rivoluzione francese, persino quella di Cesare e Pericle è soggetta a questa legge.

Di qui si vede quanto la volontà influisca nella formazione della filosofia della vita. Si può dire che è dessa che costruisce e che dà forma e stile all'edificio, mentre l'intelligenza compie l'umile ufficio di manuale che compie il lavoro assegnato.

Ciò è tanto più evidente trattandosi delle religioni: esse sono soprattutto uno specchio della volontà che le ha create; le più profonde aspirazioni di un popolo si manifestano nell'essenza e nella volontà dei suoi dèi o del suo Dio. Anche in filosofia la volontà esercita una parte preponderante, ciò che vedremo nelle seguenti pagine.

Questa invero sarebbe la concezione della vita psichica alla quale noi saremmo condotti dalla riflessione biologica e psicologico-istorica. Il fatto originario di ciascuna vita psichica sarebbe una volontà concreta e ben determinata. La forma originaria della volontà è l'istinto, la cui manifestazione fisica è un sistema organico, con una speciale tendenza all'azione. L'istinto nella coscienza apparisce come uno stimolo e nei gradi superiori come una passione per una speciale attività vitale. E quando lo stimolo o la passione giungono ad essere soddisfatti, si ottiene un senso di sazietà; altrimenti invece si ha un senso di insoddisfazione: coll'alternarsi delle sensazioni di piacere e di dolore la volontà diviene consapevole di se stessa, e delle sue tendenze, e del suo stato presente, e delle sue relazioni coll'ambiente. Dalla sensazione ha origine un certo grado di cognizione. La sensazione esterna è un'anticipazione della sensazione interna ed organica; il senso del gusto segnala le sensazioni che accompagnano il fenomeno della nutrizione, e diviene così il consigliere dell'istinto della nutrizione; l'odore che da lontano segnala la preda si può considerare come un senso del gusto che operi in lontananza. Nello stesso rapporto

stanno col senso del tatto i sensi dell'udito e della vista, poichè essi sono forme speciali del tatto che operano in lontananza. Il tatto scopre alla volontà l'ambiente più vicino, nel mentre l'udito e la vista si rivolgono a conoscere l'ambiente più lontano e dirigono i movimenti allo scopo di adattamento per la conquista di ciò che piace, e per evitare ciò che non piace. Si ha cura di distinguere la sensazione esterna dall'interna, considerando questa come semplice modificazione soggettiva del soggetto, mentre la sensazione esterna è simbolo di una modificazione oggettiva. Veramente però anche nella sensazione interna non manca del tutto il momento obbiettivo, poichè ciascuna sensazione di piacere o di dolore non è solamente piacere o dolore, ma una sensazione ben determinata e differenziata; e d'altra parte non manca alla sensazione esterna il momento subbiettivo, avendo essa origine dalla sensazione interna. Idea e pensiero sono un ulteriore sviluppo nella stessa direzione. Essi estendono ancor più lontano le relazioni della volontà coll'ambiente, tendendo a conquistare soprattutto ciò che è lontano in ordine di tempo. Si potrebbe considerare l'intelletto come la facoltà di vedere nelle cose visibili l'invisibile, e sulle basi di un complesso di osservazioni ben coordinate, di divinare nelle cose presenti l'avvenire, allo scopo di inclinare nel presente la volontà a date risoluzioni.

Così si presenta una psicologia volontaristica, sviluppo e base della vita spirituale. Schopenhauer pone questa psicologia a base della sua metafisica idealistica. E veramente a me sembra evidente che essa si regge meglio assai che una psicologia intellettualistica. Chi nei concetti e nei pensieri pone la funzione fondamentale dell'anima, non potrà mai riconoscere nelle piante delle essenze animate, e tanto meno scorgere nei movimenti dei corpi inorganici indizi di processi psichici. Se invece i moti della volontà sono la causa dei moti intellettivi, va da sè che i moti della volontà sono antecedenti ai concetti ed alla consapevolezza; allora è tolta ogni distanza che separa gli esseri intellettivi dagli altri esseri, ed allora si può vedere anche nella vita delle piante, così come nella vita animale, una vita psichica, e lo stesso può dirsi delle reazioni spontanee dei corpi inorganici, come accade nei processi chimici di cristallizzazione o nei processi di attrazione e di ripulsione.

Aggiungo un'osservazione sopra i rapporti fra processi psichici e coscienza, e mi domando: Ai processi psichici corrisponde sempre

la consapevolezza, oppure *si danno nella vita psichica degli elementi inconsci o subconsci?* (1).

Per quanto io vedo, gli elementi consci nella vita psichica non sono che una piccola parte. Noi possiamo paragonare i processi psichici consci alle onde che increspano la superficie di uno stagno; in rapporto a tutta la massa dell'acqua è sempre e solo una piccola parte quella che vien mossa dalle onde; tuttavia è da essa che, come da premessa, si misura tutta la massa e la celerità del suo movimento. Così i processi psichici consci riposano sopra un fondo di vita psichica inconsciente. Questo è quanto si suppone sempre nel comune linguaggio. Infatti si parla di un tale siccome quello che possiede una profonda conoscenza delle lingue morte; riconoscendo come cosa impossibile l'aver continuamente presenti alla memoria tutte le parole e la grammatica, si pensa che egli le abbia presenti inconsciamente, ma pure efficacemente, in modo da poterle avere presenti anche consciamente ed attualmente secondo il bisogno: così come si trattasse di chi ha nervi e muscoli, sebbene non li metta in azione. Così pure si parla di speranze e di timori, di simpatie e di antipatie, di inclinazioni e di repulsioni, come di sentimenti continuati, sebbene sia certo che questi sentimenti non siano continuamente presenti alla coscienza.

Ora come possiamo noi spiegarci questo stato inconscio nella vita psichica? Come può darsi un sapere ed un volere che non sia continuamente consaputo?

I fisiologi spiegano la cosa dicendo che le idee inconscie non sono presenti alla coscienza come idee, perchè un'idea non consaputa è una contraddizione *in terminis*, come sarebbe un ferro di legno; ma esse sono presenti come disposizioni delle cellule gangliolari nella corteccia cerebrale. Quando un'eccitazione esterna giunge da un organo sensorio al cervello, allora essa viene accompagnata da un processo di consapevolezza, che è una specie di percezione. Cessata l'eccitazione esterna, cessa anche il processo interno di consapevolezza, ma del processo fisiologico rimane una traccia, che consiste in una mutazione durevole nelle cellule eccitate.

In ciò consiste l'idea inconscia. Succedendo una nuova eccitazione

(1) Vedi in proposito *Wund System der Philosophie*, p. 551. Anche presso E. VON HARTMANN, nel primo volume della sua *Filosofia dell'Inconscio*, sono radunati molti fatti relativi, e ci fa anche un cenno storico della filosofia dell'inconscio.

dall'interno o dall'esterno nella sostanza nervosa così disposta, ecco che l'idea si affaccia di nuovo alla coscienza. In questa maniera pensano i fisiologi di spiegarsi il fatto delle idee inconsapute, ed insieme di avere trovato quanto è essenziale premessa per la ricostruzione dei processi psichici (1).

Contro questa spiegazione fisiologica che suppone come certo che ogni eccitazione esterna genera un mutamento durevole nella sostanza cerebrale, non v'è nulla da opporre: ma d'altra parte se noi ci rifacciamo al punto di vista della teoria parallelistica e delle relazioni fra psichico e fisico, la cosa non è spiegata; poichè noi non siamo da ciò autorizzati ad attribuire un'esistenza agli elementi inconsci della vita psichica. Come non possiamo concedere che il processo di eccitamento del sistema nervoso si identifica col processo psichico, così non possiamo accettare che una determinata disposizione delle cellule gangliolari si identifichi con una concezione inconscia, o che come tale possa essere considerata. Se noi non vogliamo lasciar cadere il nostro fondamentale punto di vista, noi dobbiamo pur dire: delle disposizioni nervose avranno degli effetti fisici ma non degli effetti psichici; esse possono determinare il corso delle prossime eccitazioni nervose, ma non la natura del corso delle idee. Effetti psichici esigono cause psichiche; e se questa causa non è presente nella coscienza, noi dobbiamo ricostruirla come uno psichico inconscio, e questo deve pure esistere, poichè *non entis nullus effectus*. Ma chi volesse spiegare l'associazione e la riproduzione delle idee colle disposizioni nervose, questi potrebbe anche dedurre dai processi di moto i processi psichici e viceversa, e ritornerebbe alla teoria dell'*influxus physicus*. Perciò al problema: Come adunque esiste una idea inconscia?, si potrebbe rispondere: Non in altro modo che come una tonalità che non fosse udita, o come un colore che non fosse visto, o come un corpo che non

(1) Fra i fisiologi si distingue specialmente l'inglese MAUDSLEY il quale nella sua psicologia e patologia dell'anima, a proposito della necessità di ammettere una vita psichica inconscia dice: « L'inconscio non è altro che il complesso delle disposizioni del cervello; e da ciò ne segue che ogni psicologia che non operi colle disposizioni cerebrali non vale nulla ». Senonchè, io vorrei vedere quanto noi sapremmo della vita psichica e spirituale dell'uomo se noi dovessimo riferirci esclusivamente ai trattati della fisiologia del cervello. Per quanto io vedo, la fisiologia del cervello finora non è altro che un complesso di problemi, senza soluzione, sia per la parte fisiologica che per quella psicologica.

fosse toccato da alcuno. Ciascun uomo suppone che nel suo cranio esiste un cervello colle sue cellule nervose e relative disposizioni, sebbene nè lui nè alcun altro l'abbia visto; è certo però che esso sarebbe visibile in date condizioni, quindi egli dice: esso esiste. Se l'essenza delle cellule gangliolari e delle loro disposizioni consiste nella possibilità di essere veduta, possiamo dire del pari che l'essenza delle idee inconscie consiste nella possibilità di essere consaputa. Sono delle percezioni potenziali interne, come ciascun momento fisico è una sensazione potenziale esterna. Si potrebbe anche dire, e questa sarebbe forse la soluzione migliore, che l'inconscio non si può dire assolutamente inconsaputo, ma piuttosto che è in un grado inferiore di consapevolezza, presente minimamente alla coscienza fino quasi alla intera impercettibilità. Perchè in qualunque ipotesi è necessario ammettere nella consapevolezza delle differenze quantitative. Si diano contemporaneamente due percezioni; un tale è tutto intento al microscopio, e nello stesso tempo tocca colle dita la vite di richiamo dell'istrumento: va da sè che la percezione visiva è più intensamente sentita nella coscienza. E così pure si danno dei diversi gradi di inconsapevolezza, se così si può dire. Un accidente che appena un quarto d'ora fa mi ha scosso, attualmente non è più presente alla coscienza, perchè io penso ad un'altra cosa; tuttavia esso influisce tuttora nell'umore che esso ha eccitato. Esso non è più presente alla coscienza, tuttavia non può dirsi che sia così inconsaputo come un altro accidente che mi capitò un anno o dieci anni fa, del quale non posso ricordarmi senza fatica e molto indeterminatamente, oppure non posso sovvenirmi affatto. È pure da notare che l'intensità della consapevolezza non solo varia nei diversi elementi, ma anche nel complesso è molto oscillante; nella vita psichica i momenti chiari e felici si alternano coi momenti oscuri ed infelici. Si danno delle oscillazioni giornaliere che corrispondono ai processi vegetativi nell'organismo; altre oscillazioni si danno che accompagnano lo sviluppo complessivo della vita, da un minimo di consapevolezza al principio della vita fino ad un massimo, nella piena maturità, finchè decada prima insensibilmente e poi precipitosamente. Quindi noi possiamo ben dire che l'inconscio non è qualche cosa che non sia presente affatto alla coscienza, ma invece è un *quid* meno distintamente consaputo, nei suoi diversi gradi di consapevolezza, fino alla piena ed assoluta inconsapevolezza. Una vita psichica è formata dal complesso del consaputo e del subconscio.

Ma se il fisiologo avesse difficoltà a ricostruire fisiologicamente questo concetto, pensando che non possa darsi consapevolezza se non parallelamente ad un'eccitazione nelle cellule cerebrali, io vorrei rispondere che non è già necessario di pensare che le cellule della corteccia cerebrale siano sempre in moto. Una cellula ganglionare non è già da considerarsi come un semplice e rigido atomo, ma come parte di un complicatissimo sistema, non immune da continui movimenti interni, con processi di decomposizione e di ricostruzione e di influenza reciproca, ed in ciascun atto si manifesta l'interna costituzione e disposizione della cellula. Quindi ad una diminuzione di attività fisica corrisponderebbe una diminuzione di attività psichica nella coscienza. Io penso che ad un fisiologo questo modo di vedere deve andare a genio. Piuttosto dovrebbe fargli difficoltà l'opposta dottrina che ritiene che solo pochi elementi siano veramente psichici. Imperocchè se è vero che i processi fisiologici nella corteccia cerebrale sono sempre accompagnati da processi psichici, noi dovremmo aspettarci un giuoco molto più complicato e non solo quei pochi processi dei quali sanno parlare i fisiologi nelle loro esposizioni. Oppure bisogna ammettere che solo poche cellule in ciascun istante siano in moto, nel mentre le altre giacciono inerti come i granelli di sabbia sulla spiaggia del mare? O se ciò non è ammissibile, perchè ad un movimento delle cellule non dovrebbe corrispondere un equivalente psichico?

D'altra parte, per l'uomo schietto e spregiudicato, non v'ha dubbio che la vita psichica è sempre in ciascun istante eminentemente varia e complessa.

Invero, se io seggo al teatro per vedere una rappresentazione, ecco che una sequela di molteplici processi psichici si succedono e si intrecciano con maggiore o minore forza nella mia coscienza. Prima sono le sensazioni uditive, quelle provocate dai discorsi degli attori, dai movimenti sul palco, dal fruscio delle vesti, e dai miei stessi movimenti e da quelli dei miei vicini. Seguono simultaneamente complesse sensazioni visive, perchè io vedo tutto il palco colle sue decorazioni, vedo i movimenti e la mimica degli attori, vedo nel proscenio le teste ed i cappelli della gente che mi sta davanti. Nello sfondo di questa doppia serie di sensazioni spicca la serie dominante, che solitamente si imprime molto profondamente in ogni coscienza, ed è la serie dei concetti provocati dal dramma col suo svolgimento. In ciascun istante domina nella mia coscienza quel complesso di idee che vien provocato dalla frase

dell'uno e dalla replica dell'altro degli attori. Naturalmente io ho presente non solamente l'ultima parola o proposizione udita, ma anche, sebbene con forza decrescente, tutta la parte del dramma già svolta; poichè la parola o la proposizione presa in sè non ha, come tale, alcuna determinata significazione, ma viene solo compresa come parte di un tutto, come espressione di un dato personaggio, in date circostanze, in confronto di un altro personaggio. Una coscienza che non potesse comprendere contemporaneamente che un solo concetto, non sarebbe capace di comprendere un solo discorso. Contemporaneamente io sento nella coscienza dei sentimenti molto diversi, il senso dell'attenzione o della noia, il senso della riverenza o del disprezzo, la soddisfazione estetica oppure l'insoddisfazione; nè tutti questi sentimenti possono considerarsi separatamente, ma formano uno stato complesso di coscienza, che ora è più sensibile ora meno.

Tale è in ogni momento la vita psichica: una grande varietà di elementi, sebbene in diverso grado, sono simultaneamente consaputi. In ciascun momento domina nella coscienza come più vivamente percepito un esiguo gruppo di percezioni, attorno al quale si aggruppano le altre con decrescente consapevolezza. Ma una simile disposizione non dura che un istante, perchè il concetto dominante nella coscienza è continuamente variabile, come l'onda del mare che ora si innalza, ora si abbassa al cozzo delle altre onde.

§ 7. — *Essenza dell'anima, concezione attualistica e sostanziale.*

Sede dell'anima nel corpo.

Il concetto che si formano dell'anima coloro che non sono seguaci della dottrina materialistica, può venire così espresso: *l'anima è una sostanza, semplice, inestesa, immateriale*. Come tale essa non è assolutamente eterna. Essa è la cagione di tutti i processi psichici: infine essa ha sede in un determinato punto del cervello, dal qual luogo essa esercita la sua influenza sul corpo. Questa opinione rimonta fino a Descartes attraverso la filosofia di Wolff. La sua forza sta appunto nel fatto che essa è facilmente percepibile dal senso comune. Essa potè quindi conservarsi a dispetto di Kant e Spinoza.

Io penso con Fechner e Wundt che questa teoria è falsa e impos-

sibile. *Non esiste una sostanza spirituale avente esistenza in sè e per sè.*

Parlare d'anima è lo stesso che parlare di vita psichica, e quella cessa con questa. L'atomo dell'anima non è che un rimasuglio di morta metafisica.

Questa sostanza spirituale permanente non è oggetto della percezione immediata sia interna che esterna. Noi notiamo nella coscienza unicamente dei processi e stati d'animo diversi: questa sostanza spirituale invece ce la creiamo noi. Che cosa ci spinge a questo? I sostenitori suoi dicono: un necessario e immediato raziocinio. Una sensazione, un sentimento, un pensiero non può sorgere da sè, come non può sorgere un movimento. Essi suppongono adunque una causa, e questa è la sostanza. Ma i fenomeni psichici non possono attaccarsi a una sostanza materiale, perciò si deve ammettere una sostanza semplice.

È verissimo che un sentimento e pensiero non si può avverare in un corpo materiale, ma anche in una sostanza immateriale ciò non può aver luogo. Il concetto, per esempio, della torre di Babilonia e del Darwinismo e della sua relazione colla religione e la morale in rapporto ad una sostanza immateriale, è per se stesso inconcepibile. Si dirà che il rapporto non può essere evidente, ma soltanto pensabile; perchè anche una sostanza estesa non è per se stessa evidente.

Ma io vorrei sapere in che consiste l'essenza di questa sostanza. Nella immaterialità e semplicità? Ma questi sono concetti negativi, e con essi non si fabbrica nulla di reale. Oppure nella durabilità ed aseità? Ma queste sono determinazioni formali che non rispondono alla questione. Oppure consiste questa essenza nei pensieri stessi e nei sentimenti? Ma il pensiero e il sentimento sono un puro accidente, una attività passeggera della sostanza spirituale. Noi invece vogliamo sapere che cosa è questa sostanza in sè stessa. Oppure l'essenza di questa sostanza consisterà appunto nei suoi accidenti? Allora noi saremmo d'accordo poichè si verrebbe a dire che l'essenza dell'anima consiste nella sua vita, consiste nel sentimento e pensiero stesso.

Noi teniamo adunque fermo nel nostro concetto: l'anima è il complesso dei processi psichici raccolti in unità nella coscienza. Noi nulla sappiamo di un essere sostanziale all'infuori di concetti e sentimenti. Noi rifiutiamo l'asserzione che la sana ragione umana e la sana metafisica abbisognino di una essenza spirituale. Ma si dirà: un sentimento nè può esistere, nè può venire concepito senza un essere che lo abbia

e lo immagini. È vera l'asserzione, ma è falso il pretendere di aver trovato nella sostanza spirituale una risposta soddisfacente alla questione. L'unica cosa che si può veramente stabilire è che un concetto (o un sentimento) non compare mai isolatamente, ma si trova sempre congiunto coll'intera vita psichica.

Un fenomeno psichico esiste nella realtà come un membro in un sistema. Dopo tutto non è molto diverso dire col linguaggio comune: l'anima sente e pensa, e dire invece che sentimenti e pensieri si avverano in un determinato incontro di una personalità psichica e che la loro coscienza è la coscienza di questo incontro. Noi possiamo anche dire che l'anima è di fronte ai processi singoli la sostanza che li produce, poichè senza questo complesso di vita psichica questi pensieri e sensazioni particolari non potrebbero esistere. Diremo anche che il complesso di questa vita psichica di fronte ai singoli atti è qualche cosa di immanente e di per sè stante.

Se si deve trovare una base sostanziale alla vita psichica, questa non deve cercarsi in una realtà isolata e massiccia, ma piuttosto in un tutto comprensivo nel quale ha origine e vita. Diremo con Spinoza: l'anima è un *modus* in una sostanza unica, in un essere unico: Dio. Dio è la sostanza, e fuori di lui non esiste alcuna sostanza. In ultima e assoluta analisi nulla esiste che possa venire concepito in sè stesso. Quelli poi che non vogliono rinunciare a concepire l'anima come una sostanza spirituale dovrebbero porsi il quesito: come concepiscono essi Dio? È anche Dio una sostanza semplice che ha sede in un punto dell'universo come l'anima ha sede in un punto del corpo? Oppure questa aggiunta non è punto necessaria per concepire l'essenza di Dio? In tal caso perchè sarà necessaria per la vita psichica dell'uomo? Se l'essenza di Dio è un puro atto, allora anche la vita psichica dell'anima può venire concepita che come un semplice atto. Ma di ciò dovremo parlare anche in seguito.

Qui io voglio fare una considerazione sopra la natura della materia. A quella goffa e grossolana concezione del senso comune dell'atomo spirituale dell'anima corrisponde una concezione della materia del pari grossolana. La stessa si comporrebbe di particelle, piccolissime, indivisibili, assolutamente dure, invariabili, qualitativamente indeterminabili. Secondo tale concetto della materia, l'idea dell'animazione universale è abbastanza assurda. Dovrà dunque ciascuno di questi piccoli atomi essere sede di un atomo spirituale? Io penso che quella teoria dell'atomo

materiale non ha maggior valore del concetto di sostanza spirituale. La scienza naturale ha così poco a fare coll'atomo materiale, come la psicologia coll'atomo spirituale. Ciò che essa presuppone sono gli ultimi elementi da cui essa parte nel dare le sue spiegazioni. Se poi questi elementi sieno corpi assolutamente invariabili ed indivisibili, in questo ha essa così poco interesse, come ne ha l'aritmetica a sapere se le unità di calcolo stabilite sieno o no le ultime possibili. Al contrario, nulla osta che l'unità venga considerata in un altro rapporto come una pluralità. Pel matematico ogni unità si può dividere in dieci decimi, e ognuno di questi può alla sua volta comprendere altre dieci parti e così all'infinito. Così gli atomi che la scienza considera come indivisibili, possono, sotto un altro aspetto, venire considerati come un complesso di materia e di moto. Speculazioni di moderni chimici dicono che il numero di molecole in un centimetro cubico sale a 20 trilion: esse hanno la lunghezza di meno di un milionesimo di millimetro e il peso di una molecola d'acqua viene calcolata alla quarta parte di un quadrillionsimo di un grammo.

Dopo queste considerazioni si vede che non conviene creare altre suddivisioni: noi non dobbiamo in questo procedere più oltre di quel che richiede la necessità per la costruzione scientifica. Qui non esiste un limite di divisione, come per l'astronomo non esiste un progressivo allargamento dell'universo. L'analisi ha come la sintesi il suo infinito. La scienza naturale poi non ha interesse alcuno all'indeterminatezza, immobilità e rigidità dell'atomo. Al contrario, essa ha in ogni caso interesse ad attribuire alla materia quelle qualificazioni che sono necessarie per la spiegazione dei fenomeni; che sono poi quelle forze delle quali essa si occupa.

Noi possiamo andare più oltre e dire: Nulla impedisce al fisico di arrestarsi a queste forze, di porre come ultimo risultato delle sue ricerche analitiche delle unità di forza o dinamiche. Il chimico Ostwald raccomanda allo studioso di scienze naturali di sostituire al sistema atomistico un sistema energetico. Secondo lui la scienza naturale aggrava inutilmente il suo compito se si propone di voler far derivare tutti i processi naturali da movimenti e modi d'essere di atomi in sè stessi rigidi. Essa si aggrava unicamente in vista di una metafisica problematica, la quale non gli apporta che delle difficoltà specialmente in rapporto ai processi vitali, e ad una visione generale sintetica dell'universo. Il fisico, in realtà, ha da fare unicamente con energie di

diversa forma e grandezza. « Ciò che è essenziale al concetto di materia « è prima di tutto la massa, cioè la capacità per energie di moto ; « poi l'occupazione di spazio, cioè l'energia di volume ; poi il peso « e infine l'energia chimica. Si tratta sempre di energie, esse alla materia « noi leviamo tutto quello che è energia, non rimane più nulla » (1).

Se la scienza naturale accettasse questo modo di vedere, ritornerebbe sulla strada fissatale or sono cent'anni da Kant. La sua teoria dinamica della materia voleva appunto distruggere la cattiva metafisica dell'atomismo, coi suoi atomi impenetrabili, e col concetto assoluto e reale di spazio. Con ciò la scienza naturale verrebbe preservata da alcuni falsi passi e soprattutto si libererebbe dal materialismo metafisico di cui essa presentemente si trova schiava.

Ecco ciò che noi possiamo dire per l'intesa tra il concetto d'anima e quello di materia. A noi sono palesi due sistemi di forze: il primo è un sistema di forze che si manifestano e percepiscono nella coscienza. Poi vi sono forze che si manifestano in processi fisici, che vengono percepiti dai sensi. Fra queste due forze esiste il rapporto di una coordinazione normale, cosicchè noi possiamo dire: la realtà si manifesta a noi sotto la forma di un sistema psico-fisico; dove i processi fisici e psichici, quelli che cadono sotto i sensi e quelli che non cadono, si succedono e si realizzano, e da ultimo si coordinano in un sistema psico-fisico universale. Sul concetto di forza ritornerò trattando della teoria della conoscenza, per mostrare che essa non si può definire se non per mezzo degli effetti pei quali si manifesta.

Ora io vorrei tentare di rispondere alla vecchia questione della sede dell'anima. È evidente che, secondo la teoria attualistica della natura dell'anima, non si può parlare di sede in senso di spazio e di un punto dello spazio. Nella spazio esistono corpi e hanno luogo movimenti, ma non processi psichici. È assurdo dire che un pensiero o un sentimento ha luogo qua o là. I pensieri sono così poco nel cervello come nello stomaco o nella bocca. Nel cervello si avverano processi fisiologici e null'altro. Il fisiologo può studiare il cervello quanto vuole, ma non vi troverà mai un pensiero, come questo non può essere trovato in un libro. Come in un libro esistono segni grafici che occasionalmente possono cagionare pensieri in chi legge, così nel cervello hanno luogo

(1) W. OSTWALD, *Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus*, pag. 28.

processi fisiologici che il fisiologo, potendoli seguire, potrebbe considerare come fenomeni accompagnanti processi di ragionamento. Ora, se l'anima non è che il complesso della vita psichica, ma non qualche cosa che si può separare e considerare come sostanza a sè, è naturale che essa non possa aver sede nel cervello, od occupare uno spazio qualsiasi, così come ciascun pensiero.

La questione adunque della sede dell'anima può soltanto così venire espressa: Quali sono i processi fisici del corpo che accompagnano normalmente i processi psichici? Sono tutti i processi fisiologici del corpo accompagnati da processi psichici, oppure quelli soltanto che hanno luogo nel cervello? Oppure solamente i processi fisiologici sarebbero annessi ad un unico elemento del sistema nervoso, essendo essi l'equivalente psichico dei processi interiori?

Il senso comune pensa che tutto il corpo è sede dell'anima. Tutto il corpo è capace di sensazioni, adunque l'anima è ovunque ugualmente presente. Questo punto di vista contiene forse più verità di quello che non sembri ai nostri fisiologi, poichè a me sembra che ad esso si debba ritornare. Ad ogni modo i fatti sembrano esigere un cambiamento di opinione. Poichè già l'esperienza degli antichi, che non poteva contraddire al senso comune, mostra che le diverse parti del corpo hanno diversa importanza così per la vita fisica come per quella psichica: la perdita di un braccio o di una gamba non induce la perdita della vita e neppure porta una diminuzione alla vita psichica; invece una ferita aperta nel cuore oppure nel cervello importa la cessazione della vita fisica del pari che di quella psichica. Questo è verosimilmente il fatto dal quale furono indotti gli antichi ad attribuire all'anima un posto speciale nel corpo ed un organo corrispondente. Si credette anche di dover dividere in diverse parti, ossia forze corrispondenti alle diverse funzioni vitali, la stessa essenza dell'anima; la filosofia platonica infatti accettava il seguente schema: Il pensiero risiede nella testa, nel cuore gli affetti più alti e spirituali, e sotto il diaframma finalmente risiedono gli istinti animali ed i sensi.

Ai nostri giorni le ricerche fisiologiche ed anatomiche che ci rivelano le strette relazioni dei processi psichici col sistema nervoso, e specialmente col cervello, ci richiamano una così antica teoria. Il toccamento della superficie del corpo, l'eccitazione degli organi sensitivi per un impulso esterno non dinota senz'altro, come parrebbe a prima vista, una sensazione; la quale avviene solamente quando l'eccitazione vien

trasmessa al cervello per mezzo dei fasci nervosi corrispondenti. Interrotta la trasmissione tagliato il nervo trasmissore dell'eccitazione esterna, ecco che la sensazione non ha più luogo. Così cessa ogni movimento spontaneo in un membro del corpo coll'interrompersi del collegamento nervoso dello stesso coll'organo centrale. Dunque, si conclude, la sede dell'anima è nel cervello. Così quei metafisici che concepiscono l'anima come una sostanza semplice unita al corpo per influenza reciproca. A ciò è venuto *Descartes* e dopo lui tutti i filosofi del decimo ottavo secolo, ed *Herbart* colla sua scuola, e *Lotze*.

Qual'è la nostra opinione a questo riguardo? Prima di tutto faremo osservare che tutti gli sforzi fatti per ridurre l'anima in un punto fisso e dentro un determinato limite nel cervello, si basano, a me sembra, sopra motivi metafisici, non sopra fatti psicologici o fisiologici.

Essi hanno per postulato che l'anima sia una sostanza semplice. Benchè l'inesistibilità dell'anima includa l'impossibilità ad essere definita nello spazio, tuttavia i sostenitori di questo concetto se la rappresentano ancora sempre come un punto, ed esigono per esso un luogo nello spazio; ma se l'anima non è che la vita psichica stessa, non vi è già motivo di far avverare i fenomeni fisici concomitanti in un solo posto o in un limite ristretto piuttosto che in un campo vasto, quanto si vuole della vita corporale. È difficile rendersi ragione, perchè *Lotze* rimane fermo nella localizzazione dell'anima nel cervello dopo che egli ha rifiutato il postulato di tale teoria; ossia l'atomo psichico dell'antico spiritualismo; poichè anche per lui l'anima non è altro se non l'unità viva della coscienza, che abbraccia sè stessa.

Rifiutata la metafisica, rimangono per rispondere alla questione la psicologia e la fisiologia. La psicologia è indifferente di fronte alla teoria della localizzazione in un determinato punto. La coscienza nulla sa immediatamente di processi nervosi e del luogo ove essi si avverano.

Rimane dunque la fisiologia. Naturalmente questa ha più interesse a estendere la localizzazione che non a stabilirla in un sol punto. Con penosi esperimenti si è riuscito a stabilire dei rapporti normali tra certe funzioni psichiche e delle parti più o meno estese del cervello. Così si è potuto designare certe parti della corteccia cerebrale, la funzione specifica delle quali sarebbe la realizzazione di diverse percezioni sensitive, quali il parlare e l'intendere altri a parlare, ed il sovvenirsi della parola. Osservazioni dirette non sono naturalmente possibili

in questo campo: però gli esperimenti sugli animali e le ricerche patologiche sull'uomo dimostrano una regolare corrispondenza fra la distruzione di certe parti della sostanza cerebrale e la cessazione o l'affievolimento di certe funzioni psichiche. La spiegazione ovvia di questo fatto è che la funzione fisiologica di queste parti sia l'equivalente fisico del processo psichico corrispondente.

Rimane certamente sempre possibile la supposizione di un punto ignoto finora, operante mediante certe condizioni d'eccitamento, ma in questo campo quali non sono le supposizioni possibili? Per intanto, almeno per conto della fisiologia noi non ne sappiamo nulla.

Del resto è evidente che la localizzazione in un punto di una semplice sostanza spirituale, ancorchè secondo Herbart concepita nel senso di una realtà psichica, sarebbe pei fisiologi una vera pietra di scandalo. Quali sarebbero i suoi rapporti col fenomeno di nutrizione? Per quanto ne sa la fisiologia, la vita psichica non è collegata con un complesso rigido di elementi, ma partecipa alle loro continue mutazioni.

È quindi facile comprendere come presso i fisiologi domina la tendenza ad attribuire ai processi psichici una localizzazione molto estesa: ad ogni processo psichico corrisponde un processo nervoso in una parte più o meno estesa del cervello e specialmente della corteccia cerebrale. Dobbiamo noi arrestarci qui, oppure ritornare con Fechner e Wundt all'antica teoria che pone la sede dell'anima in tutto il corpo e che considera tutta intera la vita corporale come l'equivalente fisico di tutta la vita psichica? Io credo di sì. La teoria sinecologica di Fechner è da preferirsi, secondo me, a quella monadologica di Lotze e all'opinione dei fisiologi, i quali fanno oggetto di processi psichici una parte soltanto del corpo.

A questo modo di considerare la cosa ci conduce prima di tutto l'unità della vita corporale. Dove sono i limiti dell'animazione se noi non possiamo stabilirla in un unico punto? Il volerla relegare al solo sistema nervoso, ove soltanto possono avverarsi dei fenomeni psichici, pare cosa impossibile. Il sistema nervoso poi è talmente unito, sia per la struttura che per la conformazione, a tutto il resto del corpo, che il volerlo isolare dalla restante parte del corpo, anche solo per rapporto alla vita psichica, deve apparire arbitrario. Una volta incominciato a distinguere nel corpo delle parti che non siano in alcuna relazione colla vita psichica ma che servono alla stessa solo come mezzi esterni, si ritorna allora poco per volta alla teoria monadologica di

Lotze. Poichè si verrebbe a dirci che le ossa, i legami, i muscoli, non sono altro che un meccanismo esteriore di cui l'anima si serve come di una leva e di una carrucola, e che il sistema nervoso soltanto è oggetto di vita psichica. Ma i nervi periferici servono soltanto come trasmissori; dunque essi pure sono degli strumenti esterni: così non rimangono come strumenti della vita psichica che gli organi centrali del sistema nervoso. Ma anche questi non interamente. I fasci nervosi, per esempio, hanno la funzione di trasmettere le sensazioni, perciò anch'essi appartengono al meccanismo esteriore. Rimangono adunque le cellule ganglionari e, in modo particolare, le grandi masse della corteccia cerebrale. Ma che cosa c'impedisce di procedere con questo metodo e di dire che anche la corteccia cerebrale non è che uno strumento? Tentativi fatti ed esempi patologici hanno dimostrato che nessuna parte del cervello è assolutamente indispensabile per l'esistenza della vita psichica. Sembra adunque che noi siamo posti al bivio: o consideriamo il corpo intiero insieme col sistema nervoso come uno strumento dell'anima, oppure tutto il corpo deve essere considerato come una manifestazione esteriore di un equivalente psichico interiore. Una divisione del corpo per cui soltanto delle parti determinate, come sarebbero le cellule ganglionari, dovrebbero possedere un'anima, difficilmente può venire accettata. Dunque noi dobbiamo dire che l'equivalente fisico della vita psichica è il complesso dei processi fisiologici nel corpo. Ad ogni manifestazione fisica ne corrisponde una psichica; il parallelismo è perseverante e continuo. Naturalmente, lo ripeto, non bisogna pensare al un parallelismo localizzato, perchè allora sarebbe senza senso la formola che dice che ad ogni processo fisico ne corrisponde uno psichico; ma bisogna pensare ad un parallelismo ideale. Ad una mente penetrante, cui fosse dato di vedere nel suo complesso tutta la vita fisica e la psichica, sarebbe possibile di rintracciare in ogni processo fisico-fisiologico del corpo il processo psichico corrispondente, sia esso consciente o incosciente. Pure, ad una tal mente, la vita psichica interna non apparirebbe già come una semplice e pieghevole sequela di sensazioni conscienti, sibbene come una moltitudine varia ed infinitamente complicata di processi simultanei, consci gli uni, meno consci gli altri, oppure subconsci; all'insieme dei processi fisiologici colle loro infinite manifestazioni corrisponderebbe un complesso di processi psichici egualmente complicati, ed importanti, con gradi egualmente corrispondenti di consapevolezza.

A questo modo di vedere noi veniamo condotti dalla riflessione biologica ed evoluzionistica. Infatti nelle forme più infime della vita psichica noi non troviamo alcuna traccia di sistema nervoso per annettervi le manifestazioni psichiche. Il corpo dei protisti non ha traccia di un centro al quale attribuire la sede della vita psichica piuttosto che a qualunque altra parte. L'intero corpo appare come un accumulamento di una sostanza organica uniforme in sè e nelle sue funzioni. Se esso viene separato, ciascuna parte rimane vitale, colle stesse funzioni organiche proprie del tutto, reagisce agli stimoli, assume il nutrimento, ecc... Onde dice il Verworn che « nel corpo dei protisti non esiste alcun centro psichico, e che la sede di tali processi è piuttosto ciascuna piccola parte del protoplasma » (1). Or se la materia organica al suo stato primitivo è ugualmente animata in ogni punto, non si può comprendere come essa dopo un ulteriore sviluppo dovrebbe esserne priva; la centralizzazione della vita fisica che avviene nei più alti gradi di sviluppo provoca una mutazione, non la distruzione della vita nelle diverse parti. Non deve succedere qualche cosa di simile nel campo della vita psichica? Anche qui sarà bene ricordare che l'esistenza fisica di ciascun essere vitale comincia sotto forma di una cellula, la cellula fecondante. Quindi il processo fisiologico comincia senza un sistema nervoso, e colla vita fisiologica comincia insieme la vita psichica, nè ci è possibile assegnare altro momento dello sviluppo vitale per l'inizio di essa, che non sia arbitraria, la quale sarebbe così collegata coi processi organici fino dagli inizi della vita embrionale.

Alla obbiezione ovvia che noi positivamente nulla sappiamo di questa universale corrispondenza fra processi fisici e psichici, e che moltissimi processi organici rimarrebbero senza il processo psichico corrispondente, si potrebbe rispondere colla riflessione fatta superiormente. Infatti non tutto ciò che è elemento della vita psichica assorge ad essere consaputo nella coscienza. I processi fisici ai quali non corrispondono manifestazioni psichiche coscienti, hanno il loro corrispondente psichico nell'inconscio o nel subconscio. I processi della vita vegetativa, quali quelli interni dell'assorbimento delle sostanze nutritive nelle diverse parti del corpo, colla corrisponde eccitazione del sistema del gran simpatico, hanno il loro equivalente psichico in una insensibile eccitazione sensitiva, la quale però rimane sotto il

(1) M. VERWORN, *Psycho-physiologische Protisten studium*, p. 211.

livello della consapevolezza. Solamente il complesso di tutte queste sensazioni assume la forma come di una sensazione diffusa, di una totalità di vita organica avvertita nella coscienza, o piuttosto forma come lo sfondo a tutti i processi psichici consci. In circostanze speciali queste sensazioni acquistano tal forza da essere avvertite nella coscienza; ciò succede regolarmente allorchando talune anomalie riescono a tal grado di intensità da richiedere una cura, come accade nelle sensazioni di fame, di sete, di stanchezza, di mancanza del respiro, oppure nelle sensazioni di gioia, quando il desiderio viene soddisfatto. Bisogna ammettere che in tali circostanze si verifica anche un corrispondente processo fisiologico nel sistema nervoso centrale, nel mentre che invece ordinariamente i processi di assimilazione si succedono in un circolo molto ristretto senza interessare il cervello.

All'incontro le collisioni della vita organica coll'ambiente esterno ordinariamente provocano un'eccitazione nervosa che si ripercuote nel cervello. Toccando la superficie di un corpo vivente se ne percuote l'estremità dei nervi sensori, che trasmettono l'eccitazione al cervello. Parti speciali della superficie del corpo sono organi del senso: ed un'apparato assai complicato trasmette le più leggere eccitazioni al cervello. Le quali non sono tutte accompagnate da processi psichici consci, perchè l'infinito numero di sensazioni di tatto o di moto che si sollevano alla superficie del corpo rimangono per lo più al di sotto del livello della consapevolezza: esse sono presenti in quanto servono a dirigere l'atteggiamento ed il movimento del corpo, e la loro soppressione ha per conseguenza l'incertezza dei movimenti stessi: esse possono anche assurgere a consapevolezza mediante l'attenzione, ma ordinariamente esse rimangono allo stato subcosciente. Rimangono pure subcoscienti le innumerevoli sensazioni uditive e visive che l'occhio e l'orecchio trasmette ad ogni istante; ordinariamente noi siamo consapevoli nella coscienza solamente di quelle sensazioni che sono in rapporto immediato con ciò che stiamo per fare. Se il nostro compito non ha nessun rapporto immediato col mondo esteriore, se, per esempio, noi siamo intenti ad un problema metafisico, allora noi non sentiamo e non vediamo nulla; ciò che vuol dire che anche allora si succedono le eccitazioni dei nervi sensori del pari che i processi cerebrali, nè manca l'equivalente psichico, e noi ne diverremo consapevoli quando saremo distolti dalla nostra riflessione; ma intanto in quelle date condizioni non possono essere avvertite.

Evidentemente un tal regime di vita è provvido e necessario nei più alti gradi della vita animale; le funzioni organiche interne ordinariamente non eccitano il sistema cerebro-spinale, perciò il loro equivalente psichico rimane sotto il livello della consapevolezza. All'incontro i rapporti col mondo esterno vengono ravvisati mediante l'eccitazione nervosa e subito ripercossi nell'organo centrale, ed il loro equivalente psichico ha un più alto grado di consapevolezza. Naturalmente la conservazione della vita animale dipende essenzialmente dal reagire giustamente all'ambiente esterno; per cui si può dire che il più grande compito vitale di un animale è quello dell'adattamento dei suoi movimenti al mondo esteriore.

Il sistema cerebro-spinale ha il compito esclusivo di regolare i rapporti esterni dell'organismo. Le sue estremità periferiche sono sensibili alle più leggere commozioni esterne dell'aria o delle onde eteriche; i fasci nervosi, operando come fili trasmissori, rapportano le eccitazioni all'organo centrale, che dispone di un sistema organico nel quale l'eccitazione nervosa esterna opera delle disposizioni durature. Queste disposizioni che, viste dal lato psichico, rappresentano la memoria, determinano sia il susseguente processo nervoso nell'organo centrale (dal lato psichico, percezione) sia la reazione (determinazione). La concentrazione di queste eccitazioni e reazioni presuppone l'isolamento in confronto dei processi organici interni; ovvero, considerato il fenomeno dal suo aspetto psichico, diremo che il sorgere di una concezione del mondo, lo sviluppo di una vita spirituale presuppone una certa separazione della coscienza in confronto delle sensazioni organiche.

Lo sviluppo sarebbe dunque a ricostruirsi così: al più infimo grado della vita animale la sensibilità alle eccitazioni è diffusa regolarmente per tutto il corpo; un'eccitazione in qualunque punto provoca un movimento di reazione o locale o generale; ciascun processo è accompagnato da un equivalente psichico, che noi, per analogia colla nostra vita psichica, consideriamo come sensazione ovvero aspirazione. Pure ai processi organici interni corrisponde un equivalente psichico. Un accumulamento sconnesso ed indifferente di tali processi simultanei corrisponde alla più infima forma di vita psichica.

Col progredire e coll'ascendere della specie a più alto grado, le relazioni col mondo esteriore divengono tanto più varie e complicate, e il dovere della conservazione dell'esistenza richiede un accomodamento sempre più complicato colle circostanze e fenomeni del mondo

esteriore. Si viene formando a questo scopo il sistema nervoso : in esso la sensibilità per rapporto alle eccitazioni dal mondo esterno viene sempre più rafforzata e differenziata, e la massa si differenzia nelle diverse parti.

Colla centralizzazione della sensibilità si accompagnano man mano i movimenti di reazione. Gli organi centrali del sistema nervoso sono gli apparati di controllo, per mezzo dei quali la capacità di reazione originariamente comune a tutta la sostanza organica viene limitata. A questo processo di sviluppo della vita organica si accompagna uno sviluppo di vita psichica. Col perfezionarsi delle sensazioni e della memoria, le sensazioni organiche si fanno sempre più rare, cominciano a manifestarsi le concezioni e con esse la conoscenza riflessa nel suo vero senso, la quale non si può pensare senza una relazione di un elemento psichico sopra la totalità.

Per finire dirò che, se vita psichica e pensiero riflesso si equivalgono, allora si arriva alla teoria dei Cartesiani, i quali, definendo l'anima *res cogitans*, non concedono l'anima se non all'uomo. Se però il pensiero riflesso nell'uomo non fosse tutto, ma se esistesse una vita psichica subcosciente, allora nulla impedirebbe a credere che esista un'anima anche nelle nature inferiori all'umana, la quale non si manifesta come nell'uomo. Conoscenza riflessa nel vero senso della parola suppone conoscenza universale, memoria, cioè conoscenza storica : tale conoscenza è propria soltanto dell'io come essere storico. Una tale conoscenza l'animale non l'ha : il più furbo di essi non potrebbe raccontare la sua storia. La loro vita psichica deve essere qualche cosa di analogo a quello che noi osserviamo in noi stessi al di sotto del sapere riflesso e del volere. In maniera sempre più progressiva la concezione sparisce, la memoria si accorcia, la percezione diventa sempre più superficiale. La volontà perde così sempre più la forma di un proposito prestabilito, e di un appetito cosciente per ridursi a un semplice istinto, determinato dall'ambiente. Processi interni di tal sorta sarebbero costruibili come fenomeni simultanei ai processi di moto anche al di là della vita organica.

Così, di fronte a un'ontologia materialistica e dualistica noi avremmo posto le basi di un'ontologia idealistica. Essa si basa essenzialmente sopra il parallelismo psico-fisico e sopra la psicologia volontaristica. Essa trova però il suo complemento nella soluzione monistica del problema cosmologico al quale noi ora ci dedicheremo.

CAPITOLO II.

Il problema cosmologico-teologico.

§ 1. — *Fatti ed ipotesi.*

La questione intorno alla natura dell'essere forma il problema ontologico. Il problema cosmologico è la questione intorno la connessione dell'essere coll'universo. Accennerò prima di tutto ai fatti che determinano la questione.

Al senso comune il mondo appare come una pluralità di cose indipendenti l'una dall'altra. Certamente esse hanno delle relazioni vicendevoli, ma sembrerebbe che non sia necessario un rapporto vicendevole per l'esistenza di ciascun elemento.

Però se noi ci mettessimo a considerare le cose più davvicino, noteremmo due fatti degni di osservazione. Ossia : noteremmo dapprima che i fenomeni di *azione* e *passione* non si verificano solo qua e là, quasi per caso, ma si avverano invece universalmente e perpetuamente. Ciascuna parte della realtà sta coll'altra in rapporto costante di reciprocità. Così c'insegna la fisica. Un mattone cade dal tetto; noi diciamo che la terra lo attira con una forza in rapporto alla massa, cioè il suo moto viene in ogni momento determinato dalla relazione di tutte le sue parti colle parti che compongono il globo. Se la terra fosse più piccola, esso cadrebbe con minore velocità : nella luna la sua velocità sarebbe minore, nel pianeta Giove maggiore.

Così si può dire che anche tutte le parti del mattone influiscono sopra la terra in quanto che ad essa danno un incitamento a muoversi verso uno stesso punto di gravitazione. Questo moto è poi in rapporto con un altro sistema di moto più grande ; la più piccola variazione in esso

porta una variazione in tutto il sistema planetario. Adunque : tutte le più piccole parti della massa che occupa lo spazio formano un sistema unico con un unico movimento, nel quale il movimento di una parte viene come tale racchiuso e determinato. Lo stesso rapporto che raccoglie tutti i moti in un solo nello spazio, li abbraccia pure in unità nel tempo.

La causa per la quale il mattone cadde dal tetto fu un uragano, il quale alla sua volta venne causato da una corrente d'aria prodottasi per la diversità di temperatura nelle diverse parti della superficie terrestre, la quale diversa temperatura è effetto di circostanze antecedenti, quali l'annuvolamento, l'alzarsi della marea, la configurazione della superficie terrestre, e così fino all'infinito. Se un perfetto calcolatore in un tempo remoto avesse potuto formarsi un'idea perfetta delle masse e della loro situazione, egli sarebbe anche stato in grado di prevedere l'avverarsi di un tale avvenimento colle sue circostanze di luogo e di tempo : così come l'astronomo può calcolare fino al minuto secondo l'avverarsi di un eclissi.

Ecco quindi che noi siamo condotti alla formula: tutti i moti nel tempo e nello spazio formano in realtà un solo moto ; la materia tutta è un unico sistema con un unico moto, e ciascun moto particolare sta ad esso come la parte al tutto. Oppure diremo con Leibniz : *Ogni corpo ha sentore di tutto quello che avviene nel mondo, cosicchè qualcuno che vedesse tutto potrebbe in ciascun individuo leggere quello che si avvera nell'universo, cio che si è avverato e che si avvererà.* (Monadologie, § 61).

Un secondo fatto molto importante nel mondo è il *predominio di leggi generali*. La somiglianza degli elementi è tale, che il rapporto di loro tutti, sotto certi rispetti, può venire espresso per mezzo di formule semplicissime. Le leggi della meccanica, oppure la legge di gravitazione, siccome ci dicono fisica e astronomia, hanno valore per qualunque particella della massa, in qualunque luogo e in qualunque tempo. Questa omogeneità di tutte le parti dell'universo evidentemente non si presenta in modo costringente alla nostra ragione : noi possiamo benissimo supporci un mondo, in cui tutte le parti sono indipendenti l'una dall'altra, ma in tal caso una scienza naturale come l'intendiamo noi oggi non sarebbe più possibile ; forse sarebbe impossibile affatto. Noi possiamo rallegrarci che le cose stiano come sono.

Un terzo ed importante fatto è *la struttura cosmica dell'universo*.

Questo grande e unico sistema che noi chiamiamo mondo, ha la

tendenza di voler formare dei sistemi relativamente chiusi in sè stessi, con unità di moto essa pure relativamente chiusa in sè stessa. Il sistema più ampio che noi possiamo abbracciare è il sistema planetario. Questo sistema, che è esso stesso parte di un sistema d'ordine superiore, si compone a sua volta di unità più piccole: i corpi celesti, i quali a loro volta sono una composizione di più sistemi. Ognuna di queste parti palesa, come l'intero sistema solare, moto cosmico e sviluppo individuale. Ogni corpo celeste ha un moto di rotazione intorno al proprio asse, e un'altro intorno ai corpi centrali: nello stesso tempo esso va soggetto a una serie di sviluppi che si raggruppano in una storia unica. Per ciò che riguarda la terra, noi siamo in grado di schizzare questa storia. Nella terra, l'unico pianeta che possa da noi veramente venire studiato, si presentano a noi nuovamente immagini rimpicciolite, simili a quelle cosmiche unite: gli organismi.

I microcosmi ci ripetono la legge di formazione dei macrocosmi; essi rappresentano sistemi autonomi e organici con una serie di mutamenti che si ripetono periodicamente: il corso del sangue, la respirazione, la nutrizione e generazione. Tutti questi fenomeni si avverano in un corso unico che comprende la nascita, lo sviluppo, la vecchiaia, la morte. Infine la psicologia ci fa vedere nei corpi viventi degli altri esseri più piccoli, le cellule, le quali nella loro forma minuscola palesano lo stesso carattere microcosmico.

Infine la chimica ci dice che tutti i corpi, quelli organici e quelli inorganici, si compongono a loro volta di atomi. Ecco dunque che per la scienza naturale l'universo è un cosmo unico e organico, con omogeneità degli elementi e con moto cosmico dei singoli sistemi.

Questo stesso carattere si palesa pure nel mondo spirituale. Anche nel mondo dello spirito non esistono fenomeni isolati, ma tutti si racchiudono in un'unica vita. Prendiamo in considerazione una personalità qualsiasi. Il suo valore non può venire determinato che in rapporto al suo momento storico: in ogni personalità si riverbera la storia del passato ed ognuna di esse influisce sull'avvenire. Una biografia di Lessing non può venire scritta senza che Federico il Grande e Voltaire e Göze e Gottsched Leibniz e Spinoza vengano pure accennati. Ma ognuno di questi uomini sta a sua volta in relazione co' suoi contemporanei e predecessori. Tutto il mondo intellettuale del secolo XVII e XVIII vuol essere preso in considerazione ed è un atto arbitrario rifiutarsi a ciò. Dirò di più: lo sviluppo della filosofia moderna è inti-

mamente collegato colla rinascenza e colla riforma, col Medio Evo e col classicismo, il quale è in diretto contatto coll'Oriente. Tutte queste cose sono il postulato di quel contenuto intellettuale che noi chiamiamo vita di Lessing. Adunque il mondo intellettuale è un'unità come quello fisico : tutto in ciascuno e ciascuno in tutto.

Anche nella vita storica esiste la tendenza a raggruppamenti. L'unità si divide in popoli, i quali hanno ciascuno una vita intellettuale a parte, che dal linguaggio viene separata dal resto, e in esso si manifesta oggettivamente il contenuto spirituale di un popolo. I popoli si dividono in stirpi, questi in provincie, in paesi, in famiglie. Ognuno di questi gruppi forma un circolo di vita a sè ; ha la propria storia. Qui l'ultima unità si arresta nell'individuo, il quale rappresenta in una maniera che non si ripeterà più una seconda volta nella storia, i caratteri essenziali dei circoli più estesi.

Dunque la realtà è, come abbiamo mostrato , un *cosmo*. Ecco ora sorgere la questione : *come si spiega questo fatto ? Da che cosa dipende che il mondo non è una pluralità caotica, ma sibbene un'unità sistematica e organica ?*

Si danno tre modi di risolvere il problema, tre ipotesi cosmologiche : *l'atomismo, il teismo antropomorfo, il panteismo*.

L'*atomismo* (esso non è necessariamente materialista ; anche una monadologia portata alle ultime conseguenze ha qui il suo posto) suppone che quest'apparenza di unità parta dall'incontrarsi casuale di elementi in sè stessi affatto autonomi. Un rapporto intimo e primordiale degli atomi non esiste, ma dal loro incontro casuale sorgono quelle combinazioni che noi chiamiamo cose e sistemi di cose. Siccome un'infinità di elementi si muove in un'infinità di spazio e di tempo, così debbono necessariamente sorgere delle combinazioni infinite.

Il *teismo antropomorfo* pretende invece che non è possibile che l'unità, la simmetria e l'ordine dell'universo siano un risultato del caso o di cieche forze. La forma del mondo deve essere spiegata per mezzo di un'intelligenza preesistente che opera direttamente sull'universo e lo conduce a un fine prestabilito.

Il *panteismo* infine ha per postulato che il principio di unità è qualche cosa di immanente nel mondo. L'universo è un'unica essenza ; non l'unità, ma la pluralità è secondaria. Con altre parole : gli elementi della realtà non sono cose autonome la cui somma forma il tutto, ma invece essi sono momenti distinti del tutto.

§ 2. — *La spiegazione atomica e teologico-teistica della natura.*

Io pongo mano alla discussione delle varie ed opposte ipotesi colla contrapposizione dell'ipotesi atomistica e teistica, ed anzitutto sotto l'aspetto del loro assoluto dominio lungo migliaia di anni sul pensiero umano, facendo astrazione dal rivolgimento che il problema ebbe a subire nel nostro secolo dallo sviluppo della Biologia e della Cosmologia. Questi due modi di vedere sono ancora oggi nel pensiero comune: l'atomismo domina specialmente negli ambienti di cultura scientifico-naturalistica, mentre l'antropomorfismo teistico domina nel campo che si trova sotto l'influsso del pensiero religioso ecclesiastico. E qui faccio subito notare come l'insegnamento ecclesiastico in un punto essenziale si distingue da quel modo di vedere ch'io indico col nome di *teismo antropomorfo*: in questo cioè, che esso non ammette alcuna materia per sè esistente, e che esso considera Dio non solo come architetto dell'universo, ma anche come creatore dello stesso dal nulla. Con ciò questo insegnamento si approssima alla concezione panteistica, così che da essa non può venir separato. Esso infatti come principio non è dualistico, ma monistico; un'Essere che produce tutti gli altri esseri dal nulla, è necessariamente il solo Essere per sè esistente e veramente esistente. Alle cose da esso prodotte e mantenute nel loro essere, non può venire attribuita in confronto suo alcuna esistenza a sè; in rapporto a Dio esse sono manifestazioni, o meglio determinazioni particolari del suo Essere e come tali rimangono a Lui unite. L'onnipotenza può tutto, tranne che, contro sè stessa, dare alle proprie creature l'esistenza a sè; perchè per giungere a questo essa dovrebbe donar loro l'increabilità.

Per cominciare l'esposizione del *Teismo antropomorfo*, diremo che esso si appoggia al seguente argomento che esso chiama teleologico.

Quando una moltitudine di elementi, l'un l'altro indipendenti nel loro essere, si trovano così ordinati che nella loro azione vicendevole producono regolarmente un effetto che ha valore e senso, allora noi, universalmente e sempre, ammettiamo che l'ordinamento delle parti venne operato da una Intelligenza, la quale, volendo quell'effetto

come suo scopo, mise in opera come mezzi allo scopo quelle date parti. Ad esempio, vi sono in un orologio molte parti: ruote, perni, pietre, indici, quadrante, penne così combinate che la loro azione vicendevole ha per risultato un movimento regolare delle sfere, per cui l'orologio diventa un ordigno appropriato per la misurazione del tempo. Chiunque ne conosce lo scopo e vede l'ordinamento delle parti, conchiude tosto esser l'istrumento fatto con arte ed intendimento. E se alcuno sopra un'isola disabitata trovasse un orologio ed anche solo il frammento di una ruota dentata, direbbe subito: qui furono uomini; non il caso ha posti insieme questi elementi, ma la mente umana.

Ora, fatte le debite proporzioni, accade così in natura. Noi non fummo testimoni oculari del primo ordinamento dell'universo: tuttavia noi incontriamo dovunque prodotti del corso della natura, i prodotti dell'arte e del pensiero umano, i quali ci costringono ad accettare una sola origine, ad ammettere l'attività di una Intelligenza costruttrice. E questo vale soprattutto per gli esseri viventi. Essi assomigliano nella loro costruzione e nel movimento a macchine complicatissime. Le parti: ossa, muscoli, nervi, arterie, cuore, sangue, stomaco, pelle, capelli, ecc., sono combinate così da ottenere quel risultato che noi chiamiamo vita, e che riconosciamo come ripieno di senso e di valore, anzi come l'espressione di tutti i valori. E ciascuna delle parti è alla sua volta complicata, e mostra la stessa meravigliosa combinazione di molte parti, allo scopo di rendere possibile il necessario funzionamento del tutto.

Si prenda l'occhio. Noi abbiamo qui, innanzi tutto, la reticella colle estremità delle fibre del nervo ottico; meravigliosa e complicata figura come mostra il microscopio, atta ad essere impressionata da quelle leggerissime scosse che sono le vibrazioni luminose, e trasmettere quell'impressione attraverso le fibre nervose fino al cervello. Tuttavia l'ordinaria sensibilità luminosa poco avrebbe giovato ad afferrare la realtà dell'oggetto, se delle immagini ben determinate dell'oggetto non venissero fissate sulla retina. Ora questo è il compito dell'apparato ottico: per mezzo della cornea o della lente, del corpo vitreo dell'occhio, i raggi luminosi che ivi cadono rimangono così modificati da imprimere sulla retina una immagine forte, impicciolita e capovolta dell'oggetto. Il riparo mobile dell'iride che coll'apertura centrale della pupilla trattiene i raggi confusi che passano attraverso l'orlo della lente, il color nero diffuso nella cavità oculare, un complicato sistema muscolare e nervoso,

per cui l'occhio si adatta alla varia lontananza dell'oggetto ed ottiene la completa mobilità nella cavità oculare, tutte queste cose compiono il loro ufficio. Finalmente tutto questo importantissimo organo si trova accuratissimamente riparato: introdotto in una cavità ossea del teschio, esso è difeso ancora con palpebre, ciglia, e sopracciglia contro tutti gli eventuali pericoli e danni.

Ciò che noi qui troviamo, si ripete a mille doppi nell'organismo; ciascun sistema organico mostra la medesima pensata combinazione di una moltitudine di parti a formare un istrumento, la cui attività contribuisce al risultato della vita sia dell'individuo che della specie. Quanto più profondamente l'anatomia e la biologia penetrano con nuovi mezzi d'indagine nell'apparato organico e nelle funzioni del corpo, tanto più la cosa si fa meravigliosa: sempre più grande diventa ai nostri occhi la combinazione, tanto più profondo il concatenamento, tanto più artificiosa la conformazione. Ma nella stessa misura si accresce la meraviglia della armonia delle parti col tutto, dell'adattamento del tutto al suo ambiente; l'allargarsi e l'approfondirsi delle conoscenze conduce la biologia ad una sempre più profonda intelligenza della interiore unità del piano che domina e sostiene l'esterna configurazione delle cose. Come un architetto della natura! esclama *Trendelenburg*, il rinnovatore della teleologia aristotelica in questo secolo, ammirando Cuvier, il quale, col principio che allo scopo corrispondono i mezzi, afferma possibile la ricostruzione dell'intero organismo di una specie animale. Un paio di frammenti dello scheletro di una specie animale estinta sono sufficienti per ricostruirne il tipo, e non solo, ma anche il piano del tutto, e per rappresentare ai nostri occhi l'animale nella sua struttura e nel funzionamento.

Come poterono prodursi tali formazioni? Adesso si appoggiano alla procreazione, allo sviluppo: la forma viene tramandata per ereditarietà da individui parenti. Ma come poterono esistere originariamente?

A questo problema il materialismo atomistico risponde dicendo: per una spontanea combinazione di atomi, i quali si muovono sotto leggi fisiche universali. Nel corso indefinito e cieco di necessari movimenti debbono effettuarsi tutte le possibili combinazioni di elementi, tra le quali per caso anche quelle che hanno per risultato le forme animali e vegetali, migliaia di combinazioni possono nuovamente rompersi, ma finalmente si arriverà anche a quelle che avranno la forza di conservarsi e riprodursi.

È ciò pensabile? domanda il teleologo; e se ciò è pensabile, è possibile credere che ciò sia veramente avvenuto? In un certo istante del tempo ed in un certo luogo, qui, sul nudo suolo della terra, oppure nel fango, o nell'acqua, o nell'aria s'incontrarono tutti gli elementi che formano un'aquila o un pescecane, o un leone: fu esso suscitato repentinamente con pelle e capelli, occhi ed orecchi, denti ed artigli, cuore e vene, e sangue circolante? La più fervida fantasia tenti di rappresentarsi il suo apparire! E si pensi che nello stesso istante lo stesso caso doveva produrre una leonessa, chè altrimenti il grande fatto sarebbe riescito infruttuoso! E naturalmente sarebbe stato necessario provvedere anche una gazzella o meglio una coppia di gazzelle, o piuttosto un buon numero di coppie, per la sufficiente nutrizione, fino a che la riproduzione naturale avrebbe sopperito al bisogno.

Bisogna riconoscere che se ciò non è incredibile, nulla vi sia d'incredibile al mondo. E la cosa non diventa per nulla più credibile se, seguendo le orme di Empedocle, si vuole ammettere che le parti esistessero prima per sè stesse, gambe e braccia senza il tronco, occhi ed orecchi senza il capo, così che poi incontrandosi e combinandosi a vicenda, rimasero durevolmente legate. Aristotele ha tutta la ragione di opporsi ad una siffatta concezione: il tutto è prima della parte: le parti si sviluppano nel tutto e dal tutto, e non si dà per esse alcun altro modo di esistenza. Il minimo dei capelli non esiste se non sul corpo al quale appartiene, per quanto a lungo si agitino gli atomi. Ora dobbiamo noi credere che i capelli di una pelle di leone, dopo che esistettero singolarmente e poi furono a migliaia dispersi nello spazio, repentinamente un bel giorno si combinarono in una pelle, e ciascuno si fissò nel suo foro prestabilito? Sarebbe cosa molto più credibile se un giorno in causa di un terremoto migliaia di ruderi di pietre venissero così sfregati e sbattuti insieme da farne sortire un tempio storico od una cattedrale gotica: oppure se alcuno, scuotendo milioni di tipi diversi in un enorme sacco, finalmente riuscisse ad ottenerli così combinati da rappresentare una *Iliade* od una *Eneide*.

Perciò Aristotele non fa alcun torto a queste opinioni rassomigliandole ad un ubbriaco delirante; ed esalta Anassagora che sentenziò: Fu la ragione che nel caos ha portato l'ordine, e che come moderatore si avvanza e ci colloca alla base del pensiero ragionevole.

Per noi questo pensiero di Anassagora non contiene nulla di nuovo, nè di sorprendente, appare anzi così naturale, che oggidì può sembrare quasi

triviale. Ma allora esso era una rivelazione. Gli dei della fede popolare greca non erano nè creatori, nè costruttori del mondo, ma creature; e che il mondo potesse essere l'opera dello spirito, era opinione totalmente sconosciuta ai Greci. Ciò che rende interessante la filosofia greca a chi la considera da un punto di vista storico si è di vedere come la sorpresa circa i fatti della natura a poco a poco s'introduca nello spirito umano, L'uomo comune non si fa alcuna meraviglia delle cose: esse gli sono famigliari; quindi che cosa v'ha che possa fargli meraviglia? Che il sole, la luna, le stelle sorgano e tramontino, che le piante e gli animali nascano e crescano? e che? non fu sempre così? Che v'ha di sorprendente in questo? Al filosofo per il primo la cosa appare meravigliosa: anzi più ancora, per il fatto che alcuno viene a sentire sorpresa ed a riflettere sopra ciò che a tutti nel mondo appariva così naturale, egli viene annoverato fra i filosofi; l'atto della sorpresa circa le cose è il punto di partenza della filosofia. Come si formò l'edificio celeste? come si produssero originariamente le piante e gli animali? Con queste domande sull'origine del grande e del piccolo mondo ha principio la filosofia greca. E le sue prime risposte sono quei tentativi di spiegare la natura per mezzo delle proprietà e dei moti della materia.

Ora Anassagora fu il primo che comprese l'impossibilità di queste opinioni. Con quanta maggior chiarezza e precisione esse venivano formulate, come ultimamente fecero gli Atomisti, con tanta maggiore evidenza venne in luce la loro impossibilità. Allora Anassagora, di fronte alla disposizione matematica dell'universo e davanti all'ordine eterno dei moti celesti, disse, al cospetto del mondo greco, il grande pensiero gravido di conseguenze — lo spirito solo è la sorgente di questo ordine. — Platone ed Aristotele raccolsero questa idea, che fu il punto di partenza della loro concezione dell'universo: non un cieco movimento, ma la forza di un pensiero ragionevole e diretto al bene dà alle cose, penetrandole intimamente, forma ed operosità. Evidentemente bisogna che un altro essere sia presupposto, un essere che da un lato accolga in sè il pensiero, e che dall'altro arresti la sua pura realizzazione, un fattore *irrazionale* accanto a quello *razionale*, ossia la *materia*. Ma qui subito si presenta la difficoltà, che va congiunta colla nuova teoria: Quale relazione esiste tra il pensiero e la materia? Donde viene la forza che l'uno esercita sull'altra? Questa ragione cosmica, simile all'architetto umano, possiede forse occhi e mani? Trendelenburg (*Log. Un. pag. 74*) così formula la difficoltà: Noi non vediamo mai

nella natura il momento nel quale il pensiero quasi dà mano alla forza e la conduce verso i suoi scopi, e la speculazione è impotente a mostrarlo. La riflessione che cerca lo scopo interiore, fonda l'ideale nel reale, ma ad essa manca la conoscenza del come l'ideale è venuto al reale ed è penetrato in esso. Il pensiero umano che opera per un fine, sorveglia la mano operatrice e la guida nel suo procedimento: qui, invece, in questo processo di natura si rompe l'accordo, e soprattutto per questo vuoto della conoscenza sorge il dubbio, che considera lo scopo come incredibile. « Non è impossibile — aggiunge esso con rassegnazione — che la nostra cognizione si completi: ma per adesso basta il sapere ciò che conosciamo e ciò che non conosciamo ».

Nel fatto è questa mancanza di conoscenza che fece sorgere il dubbio e rese incerta la spiegazione teleologica della natura. Una spiegazione per mezzo di un pensiero, il cui essere empirico non può essere dimostrato, ed il cui valore fisico-fisiologico non può essere ricostruito, non può certamente attirare la nostra attenzione, specialmente dopo che i tentativi di spiegazione meccanica delle cose diedero sempre buoni risultati. Per quanto inverosimile si addimostri la spiegazione di Empedocle della formazione della natura organica, tuttavia essa fu un tentativo di presentarne il procedimento in modo evidente: ora quando la spiegazione teleologica rinuncia ad una costruzione di evidenza, essa rinunzia soprattutto ad una spiegazione scientifico naturale.

Questo è il dilemma del concetto teleologico e meccanico della natura: esso pervade tutta la storia della filosofia. Nella filosofia antica è la scuola di Epicuro che accoglie la filosofia atomistico-meccanica della natura in opposizione a Democrito, il quale segue la speculazione idealistico-teleologica insegnata da Socrate. Nella filosofia dell'età moderna l'interesse predominante della scienza naturale va tutto a favore di quella concezione. Col penetrare delle nuove idee cosmiche e fisiche nel secolo XVI e XVII si formò una forte avversione alla spiegazione teleologica della natura, la quale fu debolmente difesa dalla filosofia scolastica del Medio Evo e dall'insegnamento ecclesiastico unitamente alla filosofia di Aristotele.

Questa tendenza di opposizione alla teleologia si fa sentire in Bacone e Descartes; poi si delinea nettamente in Spinoza, il quale respinge senz'altro la spiegazione finalistica della natura. In seguito si fa un cammino a ritroso: nel secolo XVIII la concezione teleologica della

natura ottiene di nuovo il sopravvento. Nella filosofia popolare, sia tedesca che inglese di questa ultima età, la spiegazione della natura dal punto di vista di una ragione soprannaturale, viene fatta in modo assai più tranquillo che non in antico. Ciò dipende anzitutto dal carattere generalmente conciliativo del secolo, come si può constatare nei due massimi interpreti del problema filosofico: Leibnitz e Locke. A questo inoltre contribuì la circostanza, che il piccolo mondo, il mondo delle nature viventi, oppose alla spiegazione meccanica una resistenza ben più ostinata di quanto la scienza moderna della natura si sarebbe aspettato nel primo bollore della vittoria. Bisogna leggere i trattati filosofici di Descartes per vedere con quanta sicurezza quella filosofia, fondata sui nuovi principii, andava alla spiegazione dei procedimenti vitali, persuasa che le sarebbe dato fra breve di scoprire colla dimostrazione del suo meccanismo, ogni segreto della vita. Al contrario l'anatomia e la fisiologia, specialmente dopo l'aiuto delle osservazioni del microscopio, condussero a segreti sempre più nuovi e profondi. Come restiamo noi oggidì perplessi di fronte al meccanismo del sistema nervoso, la cui attività sembrava così facile a spiegarsi da Descartes! Così accadeva che anche gli studiosi della natura, se non trovavano buona la concezione teleologica, in mancanza di una migliore, la lasciavano passare. Anche nella prima metà del secolo XIX la spiegazione atomistico-meccanica della natura appare senza vita. Le opinioni teleologiche vitali come Trendelenburg ce le rappresenta, prescindendo dalla filosofia speculativa, erano predominanti anche nei circoli delle ricerche naturali.

In conclusione a noi rimane solo la scelta tra Empedocle ed Anassagora: la decisione non potrebbe quindi essere dubbia. Che animali e piante si sieno senz'altro formati per una combinazione delle parti, è e rimane per sempre cosa incredibile. Questo sentivano anche bene le menti così critiche come Voltaire ed Hume. I quali, del resto, poco si sentivano inclinati a disfarsi della filosofia teleologica della loro età, perchè la negazione delle finalità nel mondo organico e la pura concezione meccanica appariva loro come cosa insostenibile. Neppure sfuggiva ad essi la debolezza del concetto teleologico; e così si trovavano di fronte ad un dilemma insolubile.

Solamente dopo la nuova spiegazione biologica, il cui più recente sviluppo è legato al nome di Darwin, sembra che si sia trovato un'uscita almeno alle difficoltà più prossime e pressanti. Ma prima di entrare

in questo argomento io voglio fare alcune note critiche intorno all'argomentazione teleologica: la cosa anche oggidì non ha solamente un interesse storico.

§ 3. — *Critica della dimostrazione teleologica.*

Io premetto un'osservazione generale circa il significato religioso e metafisico della dimostrazione teleologica.

In certi ambienti si incontra ancora oggidì la tendenza a vedere in questa argomentazione, la cui tesi è: che la formazione del mondo materiale non può essere spiegata senza ammettere una causa operante con mente e intenzione; di vedere, dico, quasi un capitolo del fondamento filosofico della teologia, od un'indispensabile sostegno della credenza in Dio, e per conseguenza di vedere nella sua critica un attacco alla Religione.

A me sembra che in questa speculazione cosmologica la religione non sia affatto interessata. Essa riposa così sopra un'ipotesi circa l'origine delle nature viventi, come sopra un determinato aspetto della figura astronomica del mondo. Essa è interessata in queste cose solo in quanto ha un interesse alla verità oggettiva ed alla soggettiva veracità della nostra conoscenza. Ad essa riesce sommamente pericoloso l'essere vincolata all'errore ed alla menzogna. La Chiesa nella sua infelice lotta contro la nuova cosmologia del secolo XVII ha dovuto imparare come in nessuna circostanza sia conveniente il vincolarsi in solidarietà con un sistema scientifico. Quando la Curia sostenne come articolo di fede la cosmologia aristotelico-tolemaica, allora essa pose la seure alle radici della fede ecclesiastica: ciascun colpo che la falsa teoria vibrava, era vibrato dalla Chiesa stessa. Lo stesso risultato ne seguirebbe se la Chiesa ponesse come elemento del suo insegnamento una qualsiasi teoria biologica. E questo si vede ancora più chiaro nell'opinione di coloro, i quali nel darwinismo vedono la fine della religione. Darwin, dopo che ebbe eliminato con Adamo ed Eva tutta la narrazione mosaica della creazione, ha reso superflua anche per la biologia quella *ipotesi di Dio* di cui la cosmologia già da tempo aveva imparato a far senza. Guidati ed abituati dalla giovinezza a considerare l'esistenza di Dio come fondata ed accertata dall'argomentazione teleologica, essi adesso la respingono, dopo che l'antica prova è di-

venuta sospetta, insieme con la prova stessa. Non v'è nulla di più pericoloso per una buona causa che una cattiva prova.

Sembra che alcunchè di simile sia succeduto a Darwin: colla fiducia nelle *Evidences* di Paley andò per lui perduta anche la religione. « L'antica prova fondamentale del fine nella natura, come da Paley viene « esposta — egli dice — e come a me una volta sembrava decisiva, « ha fallito il colpo: noi ad esempio oggidì non possiamo più pensare « che il meraviglioso castello di una conchiglia bivalve deve essere « stato formato da un essere intelligente, come il perno di una porta « viene formato da un uomo(1). Oggidì — egli aggiunge — la prova « fondamentale dell'esistenza di un Dio intelligente viene desunta « dalla persuasione interiore e dalla coscienza, che le persone migliori « sperimentano ». Prima egli nutriva questi sentimenti e per essi era condotto alla fede in Dio e nell'immortalità: così la foresta vergine brasiliana l'aveva impressionato religiosamente. « Ma al presente « anche la scena più grandiosa non avrebbe prodotto nella mia anima « alcuna simile impressione. Si potrebbe giustamente dire che io sono « come un uomo affetto da daltonismo ». In altra parte egli fa ancora notare come in lui si sia smarrito a poco a poco anche il senso della poesia; una prova questa dell'opera di essiccamento che una non mai interrotta indagine scientifica compie nell'anima. La cagione di questo fatto è evidentemente la tendenza intellettualistica delle sue convinzioni religiose, quali l'educazione giovanile aveva in lui radicate; egli prova come l'impressione di essere stato ingannato con false teorie ed argomentazioni e perciò egli assume una posizione di pieno disfavore di fronte a tutto il sistema religioso. È un caso che si ripete le mille volte attorno a noi. È perciò una questione vitale per la Chiesa, che essa si ponga in giusto rapporto colla scienza; essa giunge ora al colmo della sfiducia in riguardo alla scienza, e ne fa l'esperienza. Il giusto rapporto non sta nell'accogliere in ogni tempo tutte le nuove teorie, ma in ciò che essa si mantenga totalmente indipendente da qualsiasi teoria scientifico-filosofica. Ciò che è in me, essa deve dire, ha valore tanto con Copernico come con Tolomeo, con Darwin o Agassiz; il Vangelo è tale, e non ha alcun sistema cosmologico o biologico: esso è la proclamazione del Regno di Dio, che deve realizzarsi nello spirito,

(1) V. *Vita di Darwin* scritta da suo figlio FR. DARWIN, ediz. tedesca, p. 284, prima edizione.

18. — PAULSEN, *Filosofia*.

e nella vita degli uomini. Esso si appoggia non a miracoli ed eventi inesplicabili, ma all'esperienza del cuore, che in esso trova pace e felicità.

In realtà io sono convinto che ai tempi nostri nulla v'ha di più pericoloso alla fede in Dio e nel suo Regno come il tentativo di imporre la credenza nel teismo antropomorfo come un'espedito scientifico necessario ed imprescindibile. Il costituire Dio come riempitivo di una deficiente conoscenza scientifica è l'assegnargli il posto più disadatto. E per la teologia nulla vi è di più insano che aggrapparsi a certi fenomeni inesplicabili della natura : così essa si fa nemica dello sviluppo della conoscenza scientifica, e dà valore all'accusa di oscurantismo, che nell'ignoranza cerca il fondamento sicuro del dominio ecclesiastico. « Poichè essi sanno che colla soppressione dell'ignoranza viene tolto lo stolido stupore, unico argomento e mezzo di difesa della loro autorità » (Spinoza nell'appendice del primo Libro dell'*Etica*). Per me non v'ha alcun dubbio, che il contegno dei partiti ecclesiastici in riguardo al Darwinismo, e l'annessa politica del sistema di istruzione d'allontanare, da ogni grado della scuola tutto ciò che si approssima alla concezione storico-evoluzionistica, unitamente ad un eguale contegno in riguardo alla critica storica applicata ai libri sacri, fu il mezzo più efficace che era possibile trovare nel secolo XIX per estinguere la fede religiosa nelle persone colte, ed oggigiorno anche tra la massa popolare. Tutti quelli che hanno contatto colla gioventù e col popolo sanno che la sfiducia in riguardo alla religione ed alla Chiesa trova qui le sue più profonde radici. L'incredulità si erge in prima linea, non contro Gesù, ma contro Mosè, non contro il Vangelo, ma contro la mitologia ebraica, la quale viene proposta non come poesia, ma come verità letterale. Darwin contro Mosè, è questo il grido di guerra, in sè così assurdo, ma pure così significativo nella situazione attuale. Si legga un libro come *Gli enigmi dell'universo* di Haeckel per vederne tutta la povertà di idee ; da un lato la scienza che spiega esaurientemente l'origine del mondo e degli esseri viventi, dall'altro la teologia, che quasi da tenebroso nascondiglio va sempre in cerca del suo Dio divenuto oramai senza patria, e che odia la luce della nuova scienza.

L'argomentazione teleologica che ricerca la lacune nella spiegazione meccanica della natura, per rendere così necessaria l'accettazione di cause metempiriche, altrettanto poco giova alla causa della religione quanto a quella della filosofia idealistica, allo scopo di fondare una concezione teleologica del mondo. Anche qui essa conduce solo alla negazione

di un fine nella realtà. Una filosofia della natura, la quale tiene fermo in massima alla impossibilità della spiegazione fisica, appare solamente come un'alleata della « mentalità neghittosa » la cui espulsione è il primo interesse della indagine scientifica. Questo è il vero e legittimo trionfo del Darwinismo, che ha strappato alla *ignava ratio* il dominio che essa considerava come suo proprio, il dominio dei fenomeni vitali, ed ha svelato all'indagine il nuovo cammino. Nessuno può provare soddisfazione dell'annientamento della concezione finalistica del mondo, ma chiunque ha un'interesse teoretico deve sentire gioia della disfatta della *ignava ratio*.

Ma con ciò non bisogna farsi delle illusioni: la scienza naturale non può e non vuole lasciarsi allontanare dal suo cammino, che è quello di cercare una spiegazione puramente fisica dei fenomeni di natura. Vi saranno innumerevoli fatti ch'essa attualmente non può spiegare; ma essa non cesserà mai dal credere che anche per essi esista una causalità fisica e quindi una spiegazione scientifica. Una filosofia quindi, la quale ritenesse che certi procedimenti di natura non possono assolutamente ricevere una spiegazione fisica, ma che rendono necessario l'intervento di un principio metafisico o di un agente soprannaturale, non potrebbe mai aver a che fare colla scienza naturale. Solamente potrebbe aver pace qualora essa si astenesse per principio dall'ingerirsi nella spiegazione causale dei fenomeni di natura e lasciasse la scienza naturale andare tranquillamente per il suo cammino fino alla fine.

Non rimane dunque più alcun'adito alla filosofia? Non vi sarà più nulla a fare per una metafisica? Col perfezionamento della spiegazione scientifica naturale sarà adunque esaurito ogni interesse teoretico per la realtà? Per nulla affatto, io penso. Piuttosto si solleva qui un nuovo problema: Cosa significa tutto questo? Se l'astronomia spiegasse perfettamente a mezzo di leggi fisiche i procedimenti cosmici, se anche la biologia ci spiegasse senza eccezione alcuna l'origine ed il meccanismo dei processi vitali organici, rimarrebbe pur sempre la questione: qual'è il senso di tutto questo giuoco di forze, cos'è l'essere intimo che si offre alla nostra comprensione nei fenomeni del mondo materiale? Oppure su tutto ciò non vi è proprio nulla da aggiungere, ed è il mondo materiale che costituisce tutta la realtà e colla spiegazione fisica tutto è finito? Già nel precedente capitolo noi abbiamo schiarita la cosa, trattando il problema ontologico. Forse bisogna dire che non vi fu, nè vi sarà mai uomo il quale a questo riguardo sia stato

tranquillo. Ciò che propriamente combatte il pensiero naturale scientifico nel materialismo, non è già l'esistenza di un ulteriore ed ideale essenza della realtà oltre l'essere fisico, ma l'impiego di questo contenuto ideale per la spiegazione fisica. In sè non vi è alcuna antitesi tra la spiegazione meccanica e l'interpretazione idealistica. Il conflitto nasce quando l'interpretazione idealistica vuole rimpiazzare la spiegazione causale e renderla così superflua.

Con un esempio : si tratti di un foglio di carta a caratteri stampati. Due questioni si presentano : Come furono impressi quei caratteri sulla carta ? e l'altra : Quale è il loro significato ? Alla prima questione si risponde colla descrizione delle macchine e del loro trattamento in una stamperia ; all'altra si risponde colla esposizione del pensiero, che a mezzo dei caratteri venne espresso. Come le due risposte in questo caso vanno di piè pari e l'una non può essere collocata al posto dell'altra, così avviene nella conoscenza della natura. La spiegazione fisica è necessaria, ma essa non esaurisce tutte le questioni ; rimane ancora la questione ideale. D'altro lato il tentativo della interpretazione ideale non può collocarsi al posto della spiegazione causale. Se ciò si tenta, il naturalista si rifiuterà e dirà : non è questo che si domanda : ciò ch'egli vuole come studioso dei fenomeni naturali non è il concetto, ma il procedimento, come nell'esempio dei caratteri e del meccanismo della stamperia. Sarebbe stolto errore se il metafisico pretendesse rispondere argomentando sull'idea : e tanto più stolto sarebbe il naturalista, se credesse di doversi opporre a questa audacia col negare le idee, il significato dei caratteri.

Dunque : tutto deve procedere ed esser spiegato fisicamente, e tutto dev'essere considerato ed interpretato metafisicamente. Questa è la formola, nella quale il fisico ed il metafisico devono convenire, ed intorno a ciò non bisogna aver la pretesa di definire quanto grande sia la deficienza dall'una parte e dall'altra, e da qual parte essa sia maggiore. L'inimicizia fra le parti viene dalla tendenza alla sopraffazione. Da parte del naturalista essa appare come negazione assoluta della metafisica ; esiste solo la fisica. La realtà non ha alcun'altro aspetto fuori di quello che si presenta al fisico. Da parte del metafisico la tendenza è di strappare al fisico il grande dominio della natura per darne una spiegazione metafisica.

E qui bisogna riconoscere sinceramente che i metafisici in ogni tempo hanno dimostrato una forte, irresistibile propensione a questa

intromissione nella spiegazione fisica, e con ciò hanno ognor più provocato nel materialismo l'assoluta repulsione verso la metafisica. Questa propensione si manifesta in quella prolissa e loquace *Teologia naturale* del secolo XVIII, nella quale la presentazione dell'utilità, dello scopo del creatore, doveva tener luogo di spiegazione. E si mostrò ancora in altro modo nel burbanzoso dispregio, col quale la *filosofia speculativa* accolse l'indagine naturale empirica come un'attività spirituale, ma di ordine inferiore; essa solo aveva la pretesa di aver afferrato il senso della cosa; e come dunque non essere anche capace di presentarne la concatenazione causale? S'incontrano tuttavia taluni filosofi, i quali in massima comprendono giustamente il rapporto tra la spiegazione fisica e l'interpretazione metafisica. Così ad esempio *Schopenhauer*. In complesso la sua veduta del rapporto fra fisica e metafisica è quella sopra accennata. Tuttavia egli è sempre pronto a fare il guastamestieri del fisico, a sostituire cioè ad una spiegazione fisica manchevole una metafisica. Propriamente tra il fatto metafisico (volitivo) ed il fisico non vi è rapporto causale: un tal rapporto si ritrova fra gli oggetti, non nella cosa in sè o nel fenomeno. In luogo di dare una spiegazione fisica, non bisogna riferirsi alla oggettivazione della volontà come alla virtù creativa di Dio. Poichè la fisica domanda cause, ma la realtà non è mai causa. L'etiologia della natura e la filosofia della natura non si demoliscono mai l'un l'altra, ma camminano a lato, benchè considerino lo stesso oggetto sotto un diverso aspetto. Ma vi sono molti fenomeni che il fisico non può spiegare; per es. i processi vitali: egli si indispettisce della « stupida negazione della forza vitale » e del tentativo di spiegare i fenomeni della vita a mezzo delle forze fisiche e chimiche, e di voler fare queste ancora derivare dall'azione meccanica della materia, luogo, figura, movimento di atomi immaginari.

Colla legge del « questo può essere » tutto sarebbe certamente spiegato e determinato, e si concluderebbe ad una formola aritmetica, la quale sarebbe il *Sancta Sanctorum* nel Tempio della Sapienza. Qui perciò la Metafisica impone l'alto là alla fisica ed all'etiologia, per prendere essa stessa la cosa nelle sue mani (1).

(1) *Il mondo come volontà e rappresentazione*, I, §§ 24 ff. Si confronti anche in *La volontà nella natura* (paragrafo dell'« anatomia comparata »), il passo dove corregge Lamarck colla metafisica. Quegli non poteva farsi un concetto dello sviluppo degli esseri viventi nel tempo, per via di successione. Mancandogli la teoria kantiana della conoscenza non poteva

Tutto questo circa il significato della prova teleologica in rapporto alla fede religiosa. Adesso io vengo a trattare il suo valore come *teoria scientifica* con alcune osservazioni. Si afferma dunque : che certi fenomeni di natura, specialmente le formazioni organiche che non si

immaginarsi che la volontà dell'animale, come cosa in sè, giace fuori del tempo e determina la figura e l'organizzazione. Da questo si comprende ancora l'interesse di Schopenhauer a tutti i fenomeni anormali, come il magnetismo animale, la chiaroveggenza, le cure ipnotiche, ecc. ; qui la fisica finisce, mentre la metafisica sa costruire le cose colla volontà non legata nè a luogo, nè a tempo ; e così quei fenomeni sono una conferma della teoria. In tal modo accade che anche la filosofia di Schopenhauer diventa sospetta al naturalista, del quale del resto così alla lontana essa si interessa. Il collocare la metafisica come riempitivo là dove la spiegazione fisica non giunge, è un fare torto così alla fisica come alla metafisica : a quest'ultima, perchè è suo principio di essere efficace su tutto, e non solo di assidersi nel mezzo della concatenazione dei fatti ; all'altra, perchè sarebbe porre in questo punto un limite alla sua indagine per salvare la metafisica.

E precisamente lo stesso caso fa ripugnante 'al fisico la *filosofia dell'inconscio* : ancor essa è chiamata per colmare i vuoti della combinazione fisica delle cause, e così avere una conferma del principio metafisico dell'inconscio. Von Hartmann ha egli stesso la più chiara idea del rapporto. Nel suo scritto *L'inconscio dal punto di vista della teoria della discendenza*, ch'egli prima pubblicò in anonimo, egli si colloca decisamente in favore della indagine naturale : determina fisicamente tutti i processi di natura. Nelle prenozioni, colle quali egli fece poi ristampare quello scritto sotto il suo proprio nome (*Filosofia dell'inconscio* 10^a ediz., III, pag. 40), così egli si esprime a proposito della deficienze del suo primitivo punto di partenza : « Il punto bisognoso di correzioni della Filosofia dell'inconscio sta in ciò, che essa poco apprezza o totalmente trascura lo svolgimento meccanico ». Egli avrebbe dovuto dire non che trascura, ma che sfrutta la insufficienza della causalità meccanica allo scopo di provare la necessità dell'influsso dell'inconscio. Ma se egli adesso conosce il meglio, perchè tollera ancora quell'infelice punto di partenza ? Perchè la questione è pur ancora di importanza secondaria ? Questa è una strana scusa nella bocca di un uomo il quale annette pure tanta importanza ad un accordo coll'indagine naturale. Forse la cosa sta così, che egli non vuole lasciar cadere l'opera che prima lo fece celebre, quantunque in questo, come in altri punti, egli si sia poi da essa intieramente svincolato. Poichè sembra che la cosa non stia diversamente col pessimismo, almeno egli nei suoi scritti posteriori mostra la tendenza a trattarlo come una questione distaccata dal sistema, così che colla sua confutazione il sistema non cade, come non cade colla confutazione della veduta che l'inconscio si palesa non solamente *nella*, ma ancora *accanto* alla interpretazione naturale.

possono spiegare a mezzo di cause fisiche, potrebbero essere spiegati a mezzo di una intelligenza simile all'umana, ma sopra l'umana, cosmica, la quale a questi esseri ha impresso originariamente la loro figura. E poichè questi esseri si trovano in concatenamento indissolubile con tutto l'ordine naturale, così è necessario che anche questo ordine sia considerato come opera di questa intelligenza.

La prova deve consistere non nella sola negazione della possibilità della spiegazione fisica, ma vuol essere una teoria positiva della realtà; perciò due sono i suoi compiti: 1° Mostrare lo scopo che quella intelligenza si è prefisso; 2° Mostrare come la natura sia un adeguato sistema di mezzi per il suo raggiungimento.

Per ciò che riguarda lo scopo, noi ci accontenteremo di quella spiegazione che ci viene sempre data in tutta la teologia, e consiste nel *benessere* delle nature viventi. « Dio ha voluto tutto per gli esseri viventi e li ha creati per il loro benessere », così I. Reimarus formula lo scopo di tutte le cose nella sua filosofia teleologica della natura, così altamente stimata nel secolo XVIII (1).

Ma come sta la cosa circa la coordinazione dei mezzi? All'uomo imparziale si presenta la natura come un sistema di mezzi per questo scopo? Io temo che questo sia un assunto ben difficile a dimostrare, e che non sarà possibile di persuadere. Si faccia attenzione all'operare della natura nella procreazione degli esseri viventi: appare forse esso nella forma dell'operare dell'uomo per un fine? Se un uomo per uccidere una lepre scaricasse milioni di colpi di fucile alla cieca in tutte le direzioni, potrebbe questo chiamarsi un operare per uno scopo prefisso, di uccidere lepri? (2). Ora l'operare della natura nella procreazione degli esseri viventi non è al tutto dissimile: essa pone nel mondo migliaia di germi per portarne uno al perfetto sviluppo. Un solo pesce femmina depone in un anno centinaia di migliaia di uova. Se tutti questi germi allignassero, si sviluppassero e procreassero una corrispondente discendenza, tutte le acque in breve volger di anni sarebbero ripiene di pesci. Invece non lo sono: e molto meno la terra è ripiena di lepri e di conigli, quantunque anche qui, come si è calcolato, la discendenza di una sola coppia in pochi anni crescerebbe a milioni, se tutti

(1) S. REIMARUS, *Le principali verità della Religione Naturale*, vol. I, 1766, pag. 300.

(2) *Das Bild bei F. A. Lange, Gesch. des Mat.*, II, 246.

ottenessero il loro effetto. La ragione si è che delle migliaia di germi vitali, solo uno rimane in vita, gli altri, sebbene essi pure siano capaci di vita, per mancanza di favorevoli condizioni di sviluppo, vanno deperendo per i diversi gradi dello svolgimento. Il soccombere è la regola : il conservarsi e lo svilupparsi è l'eccezione.

La considerazione comune trascura tutto questo : essa vede solo il caso favorevole. I casi sfavorevoli non appaiono. Accade qui come in una lotteria, nella quale ad una grande vincita si accompagnano migliaia di risultati nulli. Ma i risultati nulli non fanno parlare di sé, mentre della grande vincita parla tutto il mondo : per questo il guadagno sembra così evidente. Ma non per questo noi ci faremo un'opinione favorevole del ragionamento di quell'uomo, il quale si accingesse a dimostrare che il giuocare al lotto è un operare con intelligenza allo scopo di costituire un patrimonio. Ora identico sarebbe il ragionamento dei pesci e dei conigli sopravvissuti, o del loro procuratore, il filosofo naturalista, il quale volesse provare che la natura è un apparecchio coordinato al fine di procreare pesci e conigli. Quel barcaiolo di cui parla Cicerone, aveva evidentemente una logica migliore. Avendogli detto alcuno di assicurarsi contro il naufragio con un voto presso il Dio del mare, egli, dopo avere osservato i quadri innumerevoli che i salvati dal naufragio avevano fatto apprendere come doni sacri alle pareti del tempio, rispose domandando alla sua volta : Ma dove sono i quadri di quelli che sono calati a fondo ?

Il difensore della teleologia, che ha imparato da Darwin, potrebbe replicare : Il soprannumero dei germi vitali è necessario per sostenere la lotta per l'esistenza, colla quale viene operato l'accrescimento della forma. Bene. Ma ora si osservi la forma, nella quale la morte compie la scelta. Il colera si propaga in una regione : esso colpisce vecchi e giovani, sapienti ed ignoranti, sani ed ammalati, forti ed invalidi, senza fare distinzione alcuna. Può essere che i più forti ed i più sapienti si mostrino in complesso più atti alla resistenza. Ma bisogna riconoscere che questo in complesso è un modo di procedere stolto, malsicuro e meccanico, la cui formale corrispondenza al fine, calcolata con una norma umana, non può essere molta apprezzata.

O si ponga mente ai fatti che Haeckel ha raccolti sotto il titolo della Disteleologia, tra i quali le formazioni inutili e dannose nell'organismo, come il verme dell'intestino cieco, il quale, come noi vediamo, non apporta utilità alcuna, ma invece arreca migliaia di volte danni gravissimi.

O si ponga mente ai fatti che passano sotto il nome di Disteleologia geografica e cosmica. Egli è evidente, che se quella filosofia teleologica della natura vuole spiegare il formarsi degli esseri viventi coll'intervento di una intelligenza cosmica e soprannaturale, deve ancora derivare dallo scopo proprio di quella intelligenza la forma della terra e di tutto il sistema cosmico. Si dà dunque una *Geografia teleologica*? È dessa possibile? In vero vi sono parti della superficie terrestre che sono magnificamente adatte a dimora di esseri viventi. Ma vi sono anche grandi regioni le quali sono totalmente infruttuose. Si può anche prescindere dalle estesissime zone polari e dalla immensa superficie oceanica; quelle possono essere spiegate da una necessità cosmica, queste dalla considerazione teleologica dei rapporti climatici del Continente, ma non sono purese totalmente prive di vita. Ma a che scopo l'immenso recinto deserto, che si distende fra i due grandi Continenti del mondo antico? Non si potrebbe eliminare il Sahara? Pare di sì, senza grande fatica, se il seno marittimo che è inserito tra l'Italia e la riva nordica dell'Africa venisse allargato di un paio di centinaia di miglia, e si diramasse su varie coste, a guisa di un secondo mare mediterraneo, quasi simile al Mare Baltico in Europa; se poi si imprimesse un'altra posizione e conformazione alle montagne di questo intrattabile Continente, si conquisterebbe con ciò tutto un nuovo mondo. Si fanno le meraviglie per la conformazione della Grecia e dell'Europa; ma non sembra forse che tutta l'arte e la cura qui si è mostrata, e ben poca o nessuna invece a riguardo delle immense regioni dell'Asia, dell'Africa e dell'Australia? Potrebbe darsi che una mente più penetrante della nostra valga a sciogliere questi problemi. Ma qui si tratta di una prova, di una teoria, la quale, come diceva una volta Hume, si forma non da ciò che non si sa, ma solo da ciò che si sa.

E come va la cosa colla *Cosmologia teleologica*? Gli altri corpi celesti, i rimanenti pianeti del nostro sistema sono essi atti a dar dimora alla vita? Oppure sono essi abbandonati come i più abbandonati Continenti del nostro globo? Noi non abbiamo mezzo alcuno per rispondere alla questione. Che opporremo noi dunque a chi nega ciò? E se egli pretendesse che, verosimilmente alcuni almeno di quei corpi non sono adatti alla vita, e che la nostra terra è debitrice della prerogativa della vita alla sua fortunata posizione nel sistema, e che i rimanenti pianeti, sebbene abbondino come essa di materia organica, per mancanza od eccesso di calore solare o per altre circostanze non sono

adatti a portare la vita ? Nessuno può provare che le forme e le condizioni della vita terrestre non sono condizioni della vita in generale, ma nessuno ancora può provare il contrario : e con ciò ne segue che non intuizione, ma arbitrio è l'affermare che l'universo sia un edificio costruito allo scopo di essere l'abitazione degli esseri viventi.

Se si pone in condizione accessibile all'aria un bicchiere con una infusione di vegetali, in breve si svilupperà in esso un mondo di esseri viventi, un mondo di vermi infusori, i quali prendono appunto il nome da quella infusione. I biologi dicono : I germi di questi esseri sono dispersi dovunque nell'aria ; se trovano un terreno favorevole come è appunto una infusione di vegetali, allora vengono alla vita. Se questi animali fossero filosofi naturalisti, potrebbero ragionare così : La nostra esistenza è solamente possibile in questa speciale composizione e temperatura del grande mare, nel quale noi così felicemente viviamo. Bisogna quindi che il nostro mare ed il suo largo bacino sia stato fatto da un Creatore, il quale volle la nostra vita. Ma se questi animali venissero ad sperimentare come in quello stesso istante nel quale essi da un fortunato soffio di aria venivano lanciati in quel bicchiere, milioni di simili germi atti alla vita cadevano loro vicino e si corrompevano, avrebbero forse tenuto fermo alla loro filosofia teleologica ? E se ciò facevano, avremmo noi lodato il loro ragionamento ?

Così si arriva alla soluzione di questa parte del nostro assunto, della dimostrazione cioè della natura come un sistema coordinato di mezzi allo scopo di dare esistenza agli esseri viventi. Noi adesso vogliamo indirizzare la nostra considerazione a questo scopo che viene presupposto.

In realtà nessuna teleologia umana potrebbe ricercarlo altrove, fuori che nell'esistenza delle nature viventi : senza la vita il mondo sarebbe per noi assolutamente indifferente ed incomprensibile. L'assunto della teleologia finalista sarebbe dunque di mostrare che proprio questo mondo di viventi come a noi si presenta, corrisponde allo scopo, il meglio possibile, rappresenta il bene assoluto. Essa dovrebbe dimostrare che tutte le infinite forme di animali e di piante sono necessarie per la realizzazione del massimo valore del migliore di tutti i mondi. Si è mai fatta o almeno tentata una simile dimostrazione ? Si è forse mai potuto mostrare la intima necessità di quella data specie di animali o di piante, come l'interprete di un poema poteva rappresentare l'intima necessità di quel personaggio, di quell'intreccio, di

quella scena, di quel verso del dramma? Si è potuto mostrare ad evidenza che qualche cosa sarebbe mancato, se essa fosse stata tolta?

Oppure non è necessario questo? Il significato ed il valore di quella forma è senz'altro evidente, e la sentiamo noi immediatamente quale un arricchimento della realtà? Evidentemente non è questo il caso: se noi volessimo cominciare a contare quelle forme vitali, il cui valore è senz'altro ammesso dal nostro sentimento, noi saremmo subito alla fine, almeno per riguardo agli animali. Il numero delle specie, che per noi rappresentano una soddisfazione ed un valore, è piccolo, se viene paragonato colla infinita schiera degli esseri, che a noi riescono pienamente indifferenti, oppure avversi ed odiosi. Il cadere di migliaia di forme vili e ripugnanti a noi non importa nulla affatto. Colui che ignora la zoologia non ne farà caso, ed anche tra gli stessi zoologi solo lo specialista lo rimarcherà. Certo noi non possiamo considerare numerose forme di vita senza contrarietà ed orrore: basta ricordare i parassiti che hanno la loro esistenza sul corpo altrui. In qual modo una gran parte del mondo animale si rappresenti al sentimento umano vien mostrato dalla circostanza che la sua provenienza veniva una volta ingenuamente attribuita al demonio. L'insegnamento ecclesiastico si sostiene col collocare tra Dio e la natura attualmente esistente il peccato il quale corrompe le divine creazioni.

Ora tutte le creature, che la zoologia volgare raccoglie con sprezzo sotto il nome indeterminato di vermi, sono dalla natura formati con altrettanta premura. La proboscide del cimice, come assicurano i competenti, costituisce una vera meraviglia della tecnica. È chiaro che bisogna trarne la stessa conseguenza, come dalla costruzione dell'occhio umano. Ma è ancora evidente che noi ci troviamo con ciò di fronte ad un nuovo, prodigioso enigma. Come poté uno spirito, della cui intelligenza tecnica noi abbiamo dovuto formare un concetto così grande, dar valore all'esistenza di tali creature?

Forse alcuno può obiettare che la conclusione non segue per questo che noi siamo in grado di comprendere quelle formazioni nel loro valore. Questo sarà un sopravvanzo della ristretta concezione dell'antica teleologia antropocentrica, la quale deduceva il valore delle cose dal loro rapporto coll'uomo. Al suo luogo si è formata presso gli intelligenti un'altra concezione, la teleologica immanente, la quale non fa questione dell'utilità o del valore di una specie in riguardo agli uomini, ma considera ciascuna creatura come fine a sè stessa.

*La teleologia
immanente*

Essendo fatta ogni creatura per il suo proprio bene, la sua esistenza resta giustificata, se essa ne risente soddisfazione.

Se noi ammettiamo che così veramente stia la cosa, allora bisogna provare che l'interna organizzazione e l'esterno ambiente in tutto si presenta come un sistema di mezzi allo scopo di rendere soddisfacente e gioconda agli esseri viventi la loro esistenza. È stato provato ciò ? Può venir provato ? Io non lo credo. Certo non sarebbe difficile presentare le cose in modo da far piuttosto presumere l'indifferenza del creatore in rapporto a questo scopo.

La vita degli animali è una lotta incessante per l'esistenza, ossia per le condizioni della vita. La lotta cessa verosimilmente per la più parte col soccombere molto prima che l'interiore capacità di vita sia esaurita. Di migliaia di germi forse non uno solo giunge a svilupparsi e di centinaia di esseri sviluppati neppure uno raggiunge il suo termine naturale di vita. La vita degli altri viene violentemente troncata dal disfavore delle esterne circostanze, dalla fame, dal gelo, da infortuni d'ogni sorta e soprattutto da un terribile infortunio : il cadere preda del nemico. E questo è non un caso eccezionale, che potrebbe venir scusato, ma è una disposizione regolare di cose ; la maggior parte degli animali servono per destinazione a nutrimento degli altri. La loro vita è un continuo sforzo di difesa o da persecutori più forti o da piccoli avversarii parassiti. Perchè ? Se soddisfazione e gioia sono lo scopo della loro vita perchè mai questo destino ? Perchè non rendere possibile a tutti un altro modo di nutrizione, sia con alimento vegetale, sia con l'immediata assimilazione di materie inorganiche convenientemente combinate ? Perchè stabilire la nutrizione proprio a spese dei proprii simili ? Perchè fare i corpi viventi quasi terreno di nutrizione e sostegno della vita per nemici voraci ?

Alla considerazione comune del biologo i fatti si presenteranno forse sotto un'altra luce : gioia e dolore appariranno non come bene o male, ma amendue come mezzi di conservazione della vita. Dal dolore l'animale viene spinto a sottrarsi dall'influsso di ciò che è nocivo, e dalla gioia viene sollecitato a cercare ciò che è d'utilità alla sua conservazione. Per quanto egli può vedere, la natura adopera l'uno e l'altro mezzo senza alcuna preferenza ; se uno di essi è preferito esso è piuttosto il dolore. Lo scopo dunque che la natura ha di mira sembra essere la conservazione della vita e propriamente, più che la conservazione dell'individuo, la conservazione della specie. Adunque lo scopo

effettivo della natura sembra essere la procreazione e la conservazione dei diversi tipi delle specie.

Con ciò noi ci troviamo di nuovo innanzi il problema: Come mai l'esistenza di tutte queste forme vitali può essere lo scopo di uno spirito simile al nostro? Rispondere a questa questione: Ciascun animale essere fine a sè stesso, si chiama semplicemente un far calcolo sulla imbecillità, la quale si lascia persuadere dal suono di una parola. Se pone semplicemente la realtà quale essa si trova come scopo assoluto, allora non s'incontra difficoltà alcuna a provare che la natura è un sistema di mezzi esattamente combinati per il conseguimento di questo scopo. Se i ciottoli della riviera marina sono « fine a sè stessi » allora anche da essi si potrà provare l'origine dell'ordinamento di natura come proveniente da uno spirito operante con intenzione; di conseguenza tutta la terra dovrebbe esser così conformata, il mare dovrebbe venir così agitato dal vento e dalla tempesta e dal sole e dalla luna, così che le sue onde colpissero ciascuna pietra con quella data forza e direzione. Altrimenti esso non avrebbe mai potuto ottenere la sua attuale figura.

Io confesso, che per questo motivo a me sembra che l'antica teleologia antropocentrica meriti pur sempre la preferenza in confronto di quella immanente; da essa noi riceviamo una ragionevole, quantunque non ancora sufficiente risposta alla questione della finalità del mondo: la teleologia immanente invece tenta di saziare la nostra curiosità con una parola: « fine a sè stessi ».

Laonde sorge il problema, dove possiamo noi vedere con maggiore sicurezza ed evidenza, come sta la cosa nel mondo umano in rapporto al fine ed al suo conseguimento? Nella soluzione del problema ha forse avuto più fortuna la *teleologia storica* che la teleologia naturale?

In ogni tempo i popoli e gl'individui hanno ravvisato nelle vicende della loro vita l'intromissione degli dèi, il dito della Provvidenza; così pure nelle vittorie riportate, nelle sconfitte subite, nella fortuna o nella sventura venuta sopra di loro. È forse mai riuscito alla filosofia della storia di trasformare questa *fede* in una *conoscenza scientifica*?

Il compito d'una filosofia teleologica della storia coincide nella forma con quello della teleologia naturale; essa dovrebbe innanzi tutto esporre lo scopo della vita storica, e poi mostrare che il procedimento storico è la giusta via verso questo scopo.

Su questa questione del fine, noi riceviamo in risposta delle formole generali su questo tipo : Scopo della storia è lo sviluppo della idea umana, ossia dell'umanità, lo svolgimento di tutte le sue energie e attitudini in modo vario ed armonico, o la penetrazione della ragione nella natura, od una vita piena di virtù, di sapienza, di amore, di felicità, in una parola, il cielo sulla terra. Bene, sia pur così : ma noi attendiamo ancora che ci si presenti *in concreto* questa vita perfetta, che a noi si mostrino le linee schematiche di un disegno reale che descriva la cultura di ciascun popolo, poichè la perfetta cultura dell'umanità non esclude la pluralità e varietà dei popoli ; che per ciascuno di essi ci venga fatta in forma precisa una chiara esposizione della sua religione, della sua filosofia e scienza, della sua letteratura ed arte, della sua organizzazione sociale e nazionale, della sua vita familiare e della sua educazione. O forse questo è impossibile, ed impossibile non solo perchè la nostra cognizione o la nostra fantasia non è bastevole a questo compito, ma anche perchè non può darsi un fine sotto questa forma, perchè la vita, la vita terrestre almeno, è solo nel movimento, e non in una situazione invariabile ? Allora il compito di provare il valore assoluto del processo storico in tutte le sue parti sarebbe di mostrare come ciascuna parte significativa in esso si congiunge al tutto alla stessa guisa che in un'epopea, od in un dramma, ciascuna parte è richiesta da una necessità interna e ragionata. Così ciascuno sarebbe nello stesso tempo mezzo allo scopo e parte di esso.

Anche qui dunque si vede chiaro che basta segnalare la questione per esser persuasi della sua insolubilità. Una tale filosofia della storia dovrebbe mostrarci, come ciascun popolo doveva vivere in questa natura, in questo ambiente, in questa vicinanza di altri popoli, non per sperimentare ciò che ha sperimentato, non per divenire ciò che è poi divenuto ; poichè è cosa comprensibile per sè stessa che i Greci sarebbero stati ben diversi se fossero stati confinati nell'India, e così i Mongoli, se avessero dimorato nella penisola del Mar Egeo ; ma dovrebbe mostrarci come appunto questo ambiente, questo contatto con altri popoli, queste vicende della loro vita storica hanno avuto un risultato così perfetto e significativo quanto fu possibile.

Essa dovrebbe ad esempio mostrare come per il perfetto compimento della storia della Germania, per il più alto sviluppo dell'anima tedesca era necessaria la vicinanza dei Francesi e dei Russi, la guerra dei trenta anni, lo smembramento della Polonia, l'invenzione della stampa e

della distilleria ; e come era necessario che col principio della Riforma coincidesse l'avvento al trono di Carlo V, ed alla comparsa della critica della ragion pura e dei *Ladri* di Schiller succedesse la morte di Lessing.

Se noi facciamo astrazione dalla filosofia speculativa della storia, la quale crede di aver sciolto la questione coll'enumerare i popoli e le epoche a seconda di uno schema prefisso, e coll'appiccicare a ciascuno un'etichetta, quasi come segno di esser stato sottoposto al processo dialettico, ciò che in realtà si è fatto in proposito, non è altro che scegliere gli avvenimenti più significativi e collegarli nelle loro storiche circostanze come scopo e mezzi. Così è venuto in uso di considerare il romano impero quale preparazione provvidenziale del Cristianesimo e il movimento umanistico come preparazione della Riforma : già Lutero ragionava così : finora nessuno potè sapere, perchè Dio ha voluto il diffondersi delle lingue : ma adesso tutto il mondo sa che ciò è avvenuto a cagione del Vangelo. Certamente senza questa combinazione il processo storico sarebbe stato diverso. Sarebbe ciò stato una disgrazia ? il temporaneo accompagnarsi di Lutero con guardie e cogli altri nemici degli « uomini neri » fu una fortuna ? Chiunque può dirlo : ma nessuno può costruire il corso delle cose, come sarebbe avvenuto con un parziale cambiamento dei fattori. Noi possiamo dire : Il processo storico, come si trova nella sua realtà, non fu il solo possibile ; ma noi non possiamo mettere a confronto il possibile ed il reale e dire : fra tutte le vie possibili questa fu la migliore. Si faccia prendere un'altra piega alla guerra dei contadini, si facciano colare a fondo le navi di Colombo, si supponga Carlo Magno battuto dai Sassoni, oppure si chiuda lo stretto di Gibilterra ed al contrario si faccia dello stretto di Suez una comoda via di mare, ed ecco che tutta la storia del mondo europeo prenderebbe un'altra figura. Sarebbe essa stata peggiore oppure migliore ? Nessuno può dirlo. Noi possiamo credere che ciò che è accaduto fu un bene, ed a ciò ci guida un istinto naturale, il quale ci spinge ad accettare il reale come necessario e l'abituale come bene ; ma noi non possiamo provarlo. Questo può pensarlo solamente l'ingenuo povero di mente, il quale, oltre il reale, non vede in nessun modo ciò che rimane nel campo della possibilità ; oppure il beato contento di sè stesso del metodo speculativo, il quale si crede di affermare nel loro giusto concetto le energie direttrici dell'universo, chiamate « idee », le quali servono alle eventualità del reale, comunque avvengano, senza essere allontanate dalla loro via prestabilita.

Del resto è degno di nota come di quasi tutti gli avvenimenti che la storia ci offre si fanno due opposte concezioni: l'una che si rappresenta il fatto come un bene, l'altra come un male. Si prenda la narrazione della Riforma come vien fatta dai protestanti e dai Cattolici: secondo i primi, ella appare come la salvezza del popolo tedesco dalla depravazione e dal servaggio, secondo gli altri, come il principio di ogni errore e dissoluzione, per liberarci dai quali la Chiesa fa ancora oggidì i più energici sforzi. Oppure si prenda la narrazione della Rivoluzione francese fatta dai democratici e dai realisti, oppure si lasci scrivere la storia de' Giudei dai Kanaaniti, la storia di Spagna dai Saraceni, la storia d'Inghilterra dai popoli che nelle varie parti del mondo furono dagli Inglesi oppressi e maltrattati; i fatti narrati nel loro complesso saranno i medesimi, ma sotto una luce tutta diversa: segno questo che nella loro estimazione noi abbiamo a fare non con una conoscenza oggettiva, bensì con un apprezzamento puramente soggettivo.

Ciò poi che dà una certa unità di vedute è la circostanza che la storia viene fatta da una delle parti, ossia dai vincitori che sopravvivono: i morti sono gente che non parla. E ciò vale anche per quelli che soccombono nelle lotte dello spirito. Se la contro riforma fosse riescita, la storia della riforma sarebbe passata alla memoria degli uomini in quel modo che al presente è stata fatta la storia del moto anabattista. Così accadde che il procedimento della storia, in quanto è favorevole al vincitore e come al presente è stato condotto, appare una sequela di disposizioni provvidenziali del Cielo. Se il velo che nasconde il futuro viene colorito a seconda delle proprie speranze e dei proprii ideali, allora non è meraviglia se la cosa appunto così avviene e tutta la storia si presenta come la via naturale a quel fine predeterminato. E questa è appunto la condizione di cose che ai filosofi teologi della storia ha fatto dimenticare quanto raramente la storia del popolo ebreo viene fatta nella sua profonda verità. Secondo la vecchia concezione, l'assistenza divina a questo popolo è della più luminosa evidenza; noi abbiamo nella Sacra Scrittura l'esposizione autentica del cammino attraverso il quale Dio ha condotto il popolo eletto. Egli ha destinato a lui il paese ed i popoli vicini, per lui egli suscita Giudici e Profeti, e provvede ad essi personalmente con istruzioni; egli s'intromette costantemente nelle vicende del popolo con miracoli in suo aiuto; al Mar Rosso e nel campo degli Assiri innanzi a Gerusalemme. Finalmente egli ha a lui annunciato e promesso per lunghi secoli un Messia, che avrebbe mandato; e la

conclusione è che questo popolo respinge il Messia, quando egli appare, così che poi Dio stesso è costretto a rigettarlo per la sua ostinazione.

Ancora più evidente appare la impossibilità della costruzione teleologica della storia in rapporto alla vita individuale. In tutti i tempi la disposizione delle vicende della vita individuale è stata per tutti la vera ed ultima causa della fede in una Provvidenza regolatrice. A casi fortuiti si collegano avvenimenti importantissimi della vita, a difficili contingenze e necessità si apre un esito impreveduto, gli stessi sinistri incontri conducono infine a fortunato risultato; così tu vedi che non sei tu che guidi la tua vita con mente vigilante verso una buona finalità, e con venerazione esclami: Che cosa è il figlio dell'uomo, perchè Tu pensi a lui? Il figlio dell'uomo, perchè Tu debba aver cura di lui?

Ma se tu cerchi di dare ragione di questa fede allora si accumulano le difficoltà ed i dubbi. Certamente tutto ciò che è avvenuto ha cooperato a formare il presente stato delle cose. Ma è desso il migliore possibile? E che si dirà di quelli che nella lotta della vita hanno dovuto soccombere? E che avvenne di loro? Forse qui la mano regolatrice è venuta meno? Oppure avrai tu il coraggio di dire che anche per essi le circostanze e le vicende della vita furono le migliori possibili? E se malgrado ciò essi non poterono raggiungere una vita integra e perfetta, ciò fu soltanto per cagione loro, e che qualunque cambiamento di circostanze, di educazione, di società avrebbe avuto per risultato una perdizione peggiore?

Io non credo vi sia alcuno il quale voglia assumere la difesa di un simile assunto. Piuttosto se qualche cosa noi possiamo comprendere egli è questo: che rare sono le condizioni di natura così disperate da rendere impossibile in qualunque ipotesi una vita sopportabile. In molti casi noi crediamo di comprendere, che se non si è potuto arrivare ad un giusto sviluppo la causa non può attribuirsi alla volontà od alla natura, ma al disfavore delle circostanze, oppure alla petulanza ed al difetto di seri intendimenti eccitanti la volontà, od a stolta incapacità a cavar profitto dalle circostanze, oppure da scaltro sobillamento di cattivi compagni.

Dal punto di vista della necessità teleologica si può quindi evitare il problema. La fede, se al termine del cammino percorso riguarda gl'intricati procedimenti della vita, può bene con gratitudine onorare una Provvidenza suprema: ma il parlare qui di una vera conoscenza sarebbe temerarietà.

Tale è pure il giudizio del sentimento religioso. Quanto incomprensibili sono i suoi giudizi ed imperscrutabili le sue vie! Così esso parla: chi conosce la mente del Signore? o chi fu mai suo consigliere? Ma alla confessione dell'ignoranza subito si aggiunge la professione di fede: « Da lui e per Lui ed a Lui sono tutte le cose: a Lui sia onore in eterno ».

Non sarà necessario esaminare più oltre se la teleologia della storia sia riuscita efficace, quando al luogo della oggettiva conformazione della vita all'intento della perfezione umana pose come scopo la felicità generale, ed intraprese a mostrare che tutte le cose furono usate come mezzi a questo scopo. Per vedere quanto poco corrisponda una tale concezione al concetto generale della vita e quindi anche alla verità, basti far osservazione ad un fatto: le due religioni che contano il maggiore numero di proseliti, il Cristianesimo ed il Buddismo, sono almeno, nella loro origine, religioni di redenzione; esse non promettono felicità, ma liberazione dal male, non a mezzo dell'appagamento di tutti i bisogni, ma colla liberazione dalle passioni, colla liberazione del desiderio di vita, colla lotta contro i beni terreni, la ricchezza, gli onori, la voluttà. Il loro giudizio circa il valore della vita terrestre è unisono; vivere è soffrire; peccato e miseria sono il compendio della vita dell'uomo. Teleologicamente la vita terrena è giustificata, secondo l'insegnamento cristiano, solamente da ciò che essa è in rapporto ad una vita più alta che sta al di là; essa ha senso e significato non come fine a sè stessa, ma come preparazione e tempo di prova per la vita eterna. Dal che appare tosto come essa non ritiene possibile una costruzione teleologica della vita umana fatta dalla scienza, poichè la vita al di là non è oggetto di scienza, ma di fede.

Certamente ciò non toglie che in seguito, quando il Cristianesimo è entrato in positivo rapporto colla vita del mondo e si costituì una filosofia cristiana, si sia formata su questo campo una filosofia teleologica della storia, la quale costruì la vita reale storica come una marcia verso quello scopo trascendente; la confusione del trascendente col l'empirico è una caratteristica di tutto lo sviluppo della scienza sotto il potente influsso della vita religiosa ecclesiastica. E si può anche concedere che la teleologia della storia ha elaborato un sistema così completo come mai si ebbe nella filosofia ecclesiastica: il cielo e la felicità eterna sono la grande finalità della vita storica, la terra è il suo campo visibile al di qua; il punto centrale è l'incarnazione di Dio

e la fondazione del Regno di Dio sulla terra ; tutta l'età precedente si affatica verso questo grande centrale avvenimento : l'età susseguente è da esso improntata e ripiena ; tutto il quadro si distende dalla creazione dell'universo da un lato fino al giudizio finale dall'altro. Nel fatto è una così semplice e così grandiosa filosofia della storia, che noi nella nostra perplessità non possiamo considerarlo senza un senso d'invidia.

Che sono mai Hegel e Comte colle loro aride astrazioni in confronto a questa concezione piena di realtà e di vita ? Certo noi dobbiamo faticare. Ci manca l'ingenuità colla quale il Medio Evo sapeva combinare fede e scienza. Ci manca ancora la ristrettezza delle sue vedute. Come il suo orizzonte cosmico è svanito dopo la nuova astronomia, così il suo orizzonte storico, fissato dalla storia dell'Antico Testamento e più tardi col volger de' tempi dalla storia della Chiesa, è scomparso col presentarsi della nuova indagine storica collegata coll'umanesimo.

Es senza limiti si venne allargando la visione delle cose colle ultime ricerche storiche e biologiche. Non l'arbitrio della mente umana, ma i fatti stessi hanno spezzato il quadro dell'antico sistema. Sarebbe tentativo vano il voler combinare quei frammenti in una nuova dimostrazione teleologica.

Ed ora tiriamo le somme. Tanto la teologia naturale come quella storica non hanno alcun valore come teoria scientifica : in riguardo a ciò, dopo l'esclusione della concezione geo ed antropo-centrica dell'universo nessuna seria filosofia può abbandonarsi ad altre illusioni. Tutte le prove che richiedono necessariamente il raziocinio per dimostrare nell'ordinamento dell'universo l'azione di uno spirito operante secondo intendimenti a noi comprensibili, rimangono infinitamente inferiori al compito di un processo probativo scientifico.

Quello che ciononostante fece piegare il pensiero per così lungo tempo verso quella direzione, fu soprattutto la perplessità assoluta nella quale si trovava la filosofia naturale in riguardo alla questione della prima origine delle nature viventi. Che il caso abbia combinato una volta perfettamente gli atomi, è rimasta sempre una cosa incredibile. Così sembrò non rimanere che l'altra spiegazione.

Certamente che il naturalista non guadagnò nulla con questa spiegazione, la quale non ebbe mai alcun valore, anche solo come ipotesi utilizzabile. Spiegare un fenomeno secondo l'intendimento della scienza naturale è dimostrarlo come l'effetto naturale di forze conosciute. Ora l'intelligenza è certamente un agente conosciuto, sotto la forma

che si presenta negli uomini e negli animali. Ma non è in nessun modo conosciuto come agente cosmico. Il naturalista al quale si dice : « Piante ed animali, sono stati originariamente formati da una intelligenza », risponderà tosto : « Ebbene, mostrami la natura ed il modo di agire di questa intelligenza ; mostrami dove, quando e soprattutto in qual modo essa ha formato queste nature organiche ». Se ciò non è possibile, se non si può ottenere nulla più della asserzione generica : — nell'ordinamento dell'universo ha operato uno spirito — allora noi non ne sappiamo più di prima. Una simile forza operante una sol volta, della cui natura e modo d'operare nulla si conosce, è una *via occulta* nel più stretto senso della parola. Il rispondere alla questione della prima origine delle nature viventi col dire : Uno spirito le ha formate, ma noi non ne sappiamo il modo, e non conosciamo la sua natura, per me fa lo stesso che rispondere : Noi non sappiamo per nulla affatto come queste cose si sieno formate.

Ed il naturalista potrebbe aggiungere : Voi dite che le forze cieche della natura non possono formare degli esseri viventi, ma io invece giornalmente vedo che esse lo fanno. Io depongo un seme nella terra ed esso cresce in fusto ; la gallina depone un uovo e dopo tre settimane d'incubazione ne sorte un pulcino.

Io certo non posso mostrare singolarmente tutte le forze ed operazioni che avvengono : presumo tuttavia di sapere che ciò si compie senza alcun atto di riflessione, senza alcuna attività spirituale, tanto nella formazione del seme, o dell'uovo e del germe, come nell'incubazione e nello sviluppo. Se le forze cieche della materia esistente possono presentemente agire sopra semi vitali e trarne fuori un essere vivente, perchè ciò non deve essere possibile in origine ? O forse una volta era necessaria per questo la cooperazione di una intelligenza ed adesso non più ? Voi dovrete quindi anche dire : Noi non possiamo comprendere un'intelligenza, uno spirito, il quale quotidianamente nelle migliaia di uova e di germi, che ciascun giorno ci produce, con questa disposizione combina le parti della materia così che ne esca una creatura vivente. Ed allora sarà necessario che questo stesso spirito operi i movimenti delle parti nel corpo vivente, non potendosi attendere questo lavoro dalle forze cieche : ma le energie intellettuali dell'essere evidentemente non sono la causa ; che cosa comprende mai il pulcino, appena uscito dal guscio, di muscoli, nervi, digestione ? E cosa ne sa lo stesso fisiologo ?

§ 4. — *La teoria dell'evoluzione.*

Col diffondersi della nuova concezione biologica moderna, principia una nuova epoca nel modo di trattare il problema; la teoria della evoluzione apre una via d'uscita da quel dilemma. Essa dà alla origine naturale o spontanea della vita una forma in cui essa diventa intelligibile. Essa assume come postulato che gli animali e le piante pullularono dalla materia inorganica non nella forma in cui noi li vediamo ora, e ad un tratto, in un sol giorno; ma li considera come il risultato di un lungo processo di formazione. Non soltanto gli individui, ma anche le specie subiscono uno svolgimento; da una o da poche forme primitive di semplice struttura, sotto l'azione simultanea di impulsi esterni ed interni, apparvero a grado a grado le forme molteplici e complesse. Giacchè questo modo di vedere può addurre una lunga serie di argomenti che concordano con esso, esso è la prima ipotesi che corrisponda alle concrete esigenze d'una spiegazione scientifica. Il ripiego primitivo che faceva scaturire le specie degli animali e delle piante in principio per virtù d'una intelligenza operante dal di fuori, è per ciò tolta definitivamente di mezzo, non per via di confutazione, ma nel modo secondo il quale scompare ogni teoria sopravvissuta, ossia grazie alla presenza della legittima erede, la teoria migliore.

Il primo che prese a svolgere scientificamente questa forma di dimostrazione, fu il biologo francese De-Lamarck nella sua *Philosophie zoologique* (1809). Per vie analoghe s'indirizzavano le meditazioni dei contemporanei filosofi tedeschi Schelling, Oken, Goethe. L'indagine scientifica si mantiene dapprima risolutamente avversa a così strane ipotesi. Il campo dovette prima venir meglio preparato. Questo avvenne inanzi tutto grazie allo sviluppo della geologia e della paleontologia. Le numerose forme di vita estinte, che vennero via via in luce, produssero la certezza che il mondo organico nel corso dei secoli fu dominato da una profonda forza di trasformazione. I nuovi fatti riescirono così altrettante difficoltà per l'antica spiegazione antropomorfa; essi esigevano come postulato vaste catastrofi, con ripetute distruzioni del mondo organico e quindi ripetute creazioni, un postulato che dunque, mentre completa l'antropomorfismo, lo spinge

nello stesso tempo realmente *ad absurdum*. Contemporaneamente la geologia sottrae a questa dimostrazione la base ; essa giunge sotto la guida di Lyells alla concezione che la terra deve la sua forma non tanto ad enormi catastrofi di un tempo, bensì alla somma delle attività normali delle medesime energie, che anche oggi sono in azione, durante lunghe epoche geologiche.

Per tal modo venne preparandosi il profondo rivolgimento operatosi nel campo delle concezioni biologiche che si lega al nome di Charles Darwin. L'opera in cui egli espose per la prima volta la nuova teoria : *Sopra la origine della specie per mezzo della selezione naturale* (1859), segna l'inizio d'un epoca nuova, non solo nella biologia.

Coll'opera *Origine dell'uomo* (1871) essa ha esercitato un influsso notevole sovra la concezione generale del mondo, innanzi tutto sulle scienze storiche, con ripercussione sulla politica e la morale. Io tento di esporne il punto sostanziale.

Il merito di Darwin non sta in generale nella prima concezione dell'idea d'evoluzione, e neppure propriamente nella scoperta del principio di trasformazione ; egli ha anche mostrato in uno schizzo storico di riconoscere liberamente e felicemente il merito di altri, e come tutte le sue considerazioni furono, almeno nelle intenzioni e negli indizii, espressi già prima di lui; ciò che, come uomo di scienza, lo rende assai simpatico. Suo merito personale è d'avere mutato le argomentazioni di queste idee in fatti. L'insieme geniale del dono di sintesi, di assennatezza critica e di perseveranza sorprendente, lo hanno reso capace di cavare da nozioni e fatti dispersi, una teoria, anzi un principio di indagine, la cui fecondità anche nelle mani d'estranei è la migliore prova del suo valore.

Il principio di trasformazione, che Darwin pone come la forza realmente attiva nella evoluzione delle forme vitali, è la lotta per l'esistenza e la selezione naturale che si fonda sovra di essa.

Il principale problema per cui egli si agitò (se noi giudichiamo dalle sue *Origini delle specie*) è questo : Potrebbero scaturire dalle preesistenti nuove specie ? La biologia antica negò il problema ; l'esperienza dimostra che i discendenti somigliano costantemente ai genitori. Certo hanno luogo piccoli cambiamenti nella forma, nella grandezza, nel colore, ecc. ; ma queste sono piccole variazioni fra le quali c'è un tipo medio che non muta mai, e questo è il tipo specifico.

I tipi specifici sono costanti; questa è la legge fondamentale dell'antica biologia.

L'attenzione di Darwin si volse per tempo a un campo, dove tutte le piccole deviazioni adempiono un compito significativo, cioè il campo degli animali domestici e delle piante. Presso gli animali casalinghi e le piante di coltivazione vi hanno mutamenti non solo numerosi e notevoli, ma anche tipi, variazioni, razze consolidate permanentemente; i cavalli, le giovenche, le pecore, i majali, i cani, i polli, i colombi ed anche le piante di coltivazione, gli alberi da frutta, i fiori, le specie di biade, si presentano in forme assai differenti e discordi, le quali tutte ricordano una selvaggia forma primitiva, come la comune forma d'origine. E ogni giorno sorgono sotto le mani del giardiniere e del selettore nuove figure, nuove variazioni di fiori, di colombi, di cani, ecc. Come accade ciò? Omai, evidentemente per mezzo della selezione; tra gli individui esistenti si scelgono per la propagazione quelli che possiedono in modo sicuro le qualità desiderate nella misura preferibile, una proprietà di penne, lana fina, abbondanza di carne, snellezza o robustezza; ecc. Tra i discendenti che ereditano le qualità paterne, si sceglie di nuovo, secondo il medesimo criterio e così si raggiunge in tempo relativamente breve, grazie alla somma di piccole differenziazioni, notevoli mutamenti di forma, come dimostrano per es. le giovenche, le pecore, i majali inglesi, di fronte alla forma originaria.

Ora, dice Darwin, allo stesso modo procede la natura su larga scala: essa è la grande seletttrice. Anche essa sceglie gli individui per la propagazione della specie; certo in altro modo che l'uomo: la cernita non avviene per via di riflessione, e il criterio che guida, non è, come sopra, una esteriore utilità per gli uomini, bensì una utilità immanente, cioè a pro della conservazione dell'individuo e della specie.

In breve ottiene la correzione della natura nel modo seguente. La vita è per sè stessa una continua lotta per l'esistenza. Il numero delle creature che vogliono vivere e conservarsi è sempre più grande del numero dei posti alla tavola della natura, e ciò in conseguenza di una eccessiva abbondanza di germi di vita. La fecondità delle specie è assai differente; pure non v'è una specie sola di cui una sola coppia, posta in ottime condizioni, non sia in grado di riempire in qualche secolo, dei propri discendenti, tutta la terra. Ciò non avviene per la strettezza delle condizioni d'esistenza, in cui il più gran numero soc-

combe precocemente nella lotta. Qui si presenta un altro fatto : gli individui d'una specie non entrano in lotta in parità perfetta di forze, ma con molteplici piccole differenze. La conseguenza è che in ogni lotta per la vita sopravviveranno con maggiore probabilità quegli individui che posseggono le variazioni utili. Queste variazioni potrebbero essere le qualità più differenti, una maggior forza, o snellezza o avvedutezza, d'intelligenza ; una maggiore eccellenza delle armi di difesa o di attacco, una minore sensibilità o una più grande capacità di resistenza contro l'avversione d'ogni altra specie; ognuna di queste prerogative può apportare la vittoria a chi ne è dotato, in una lotta, in una fuga, dove i meno favoriti periscono. Per questo appunto questi stessi individui hanno anche maggiore probabilità di lasciare numerosi discendenti, e siccome tramandano a questi le loro doti, accade che ciò che costituiva dianzi una prerogativa individuale, a poco a poco diventa attributo della specie : così cogli individui meglio adatti alle condizioni dell'esistenza si fissa il tipo specifico. Una parziale esuberanza nello sviluppo di certe qualità, per esempio dell'altezza e forza, o della snellezza, non può prodursi, giacchè essa turberebbe l'equilibrio universale e diminuirebbe la capacità di vivere ; l'economia animale come l'economia sociale o politica esige che i proprii servizi alle differenti funzioni sieno ripartiti secondo la loro rispettiva importanza.

Per tal modo adunque può aver luogo l'ascensione nella direzione delle finalità immanenti, la progressiva evoluzione, senza che sia necessario addurre un'intelligenza che operi dal di fuori. E con l'ascensione ha luogo anche la differenziazione dei tipi. Il *maximum* possibile dell'esistenza viene elevato per mezzo della distinzione in differenti tipi di diverse esigenze e diversa organizzazione; individui di differenti specie meglio si adattano insieme che non individui della stessa specie, giacchè essi si adattano insieme con maggiore economia di spazio. Darwin mostra come sia vera questa legge nelle piante. La scomparsa delle forme mediane in rapporto alle condizioni dell'esistenza è un vantaggio preservante e quindi perfezionante la specie.

Accanto e insieme al principio della selezione naturale che Darwin pone come prima base, egli riconosce pure altri principii cooperatori, come il principio che Lamarck considerò come causa essenziale della variazione : le mutazioni in relazione alla superficie terrestre ; esse costringono, a motivo dei cangiamenti delle condizioni della vita,

a mutare le funzioni; e l'uso diverso degli organi conduce infine ad alterazioni nell'organismo. Nel medesimo senso agiscono le emigrazioni, a cui offre occasione la lotta per la vita, poi che essa costringe all'espansione. E così Darwin denominò il secondo principio cooperante, il principio delle mutazioni correlative. Un organismo è un essere compatto, e che in niun punto può venir alterato, senza che necessariamente avvengano in altre parti mutamenti corrispondenti. Il rinviogorimento d'una parte dello scheletro, per es., provoca inevitabilmente variazioni analoghe nelle altre parti, per riparare l'equilibrio esterno. Certo qui sussistono rapporti molteplici di cui non ci appare affatto la necessità, così per es., tra lo sviluppo degli organi sessuali e le altre simultanee variazioni nelle abitudini e nell'aspetto.

Tale sarebbe la dottrina dell'evoluzione nella forma che le diede Darwin. E con ciò è risolto il problema dello svolgimento finalistico delle forme, senza l'intervento d'un intelletto foggianti le cose dal di fuori, secondo un fine prestabilito. Penso che sia necessario parlare in modo preciso. Con ciò ne viene offerta una specie di dilucidazione, secondo la quale si spiega il processo della naturale comparsa delle forme viventi da più umili inizi di vita; e nello stesso tempo sono resi facili i principii di ricerca sull'attivo avanzare di questo processo. D'altronde ci guarderemo bene dall'acconsentire a coloro che credono che oramai sia sciolto ogni enigma e che le apparizioni della vita sieno ridotte senz'altro a cause meccaniche. Evidentemente noi siamo ben lontani da questo. Non soltanto il primo apparire del vivente trascende assolutamente i principii esplicativi offerti dalla teoria Darwiniana: in qual modo sistemi di corpi, accanto alla tendenza della materia a conservare la forma, sieno comparsi in origine sulla terra; ed essendo essi comparsi non v'è supposizione possibile che ci dica ciò che ha determinata la materia a passare dalla forma di stabile equilibrio nelle coesioni inorganiche a quelle nuove e strane combinazioni; ed anche la evoluzione d'ogni forma vivente, con la sua organizzazione indefinitamente mutevole dal di fuori e dal di dentro, offre alla indagine un problema incommensurabile e senz'altro inesauribile.

Noi quindi faremo valere con particolare energia un presupposto di questa teoria, che parecchi darwiniani sono propensi a trascurare. La lotta per l'esistenza (*struggle for life*) e la selezione naturale sono i loro capitali principii; il presupposto della lotta per la vita è naturalmente la volontà di vivere, la volontà della lotta per la vita in ogni

essere che prende parte alla evoluzione. Essi non subiscono passivamente l'evoluzione, essi non vengono, come i ciottoli del ruscello, spinti alle nuove forme da cause meccanicamente operanti dal di fuori. Anzi la loro attività intima è condizione assoluta alla efficacia della selezione naturale. La lotta per l'esistenza non viene imposta agli individui dall'esterno, ma la volontà di combatterla è veramente loro propria, e senza questa volontà, volontà di conservazione e di svolgimento della propria vita, di procreazione e conservazione della discendenza, non vi sarebbe in generale da parlare di una lotta per l'esistenza. E certamente questa volontà di vivere è assolutamente il presupposto fondamentale; esso non può aver avuto origine in principio dalla selezione naturale. Si dovrebbe quindi ammettere che da prima sieno apparse le forme organiche, nelle quali essa non si trovava ancora, che si mantenevano indifferenti di fronte alla conservazione della vita propria e della specie, e che per una fortuita variazione un giorno sorsero degli individui con le prime emozioni di tali istinti, e che questi sieno stati capaci poi di sopraffare gli altri, che erano ancora privi delle eccitazioni al nutrimento ed alla procreazione.

Presso parecchi darwiniani si manifesta una forte inclinazione a passar sopra questo. La concezione preferita della selezione naturale è quella di una scelta puramente meccanica, la quale viene subito affatto passivamente dall'essere vivente. In certi casi, anche questo fatto può incontrarsi, per es. nell'adattamento di parecchi insetti al colore, alla forma della figura dei loro vicini (il così detto mimcry o mimetismo). Gli insetti qui subiscono la trasformazione del tipo specifico senza cooperazione alcuna; i più distinti vengono costantemente punzecchiati, e così rimangono insieme soltanto quelli del medesimo colore. In modo analogo i cafri di Madera devono aver perdute le ali: « Il cafro, che volava meno, sia perchè le sue ali s'erano sviluppate più poco, sia perchè era il più indolente, aveva la più grande probabilità di sopravvivere agli altri, giacchè egli non veniva soffiato in mare; mentre quei cafri che volavano meglio, venivano spinti per i primi in mare e vi perivano » (*Orig. delle specie*, pag 161). Qui a stento si può parlare di uno sforzo per sfuggire con la pigrizia il pericolo, di modo che avvenne la trasformazione del tipo specifico appunto per via dell'eliminazione passivamente subita. Questa però è evidentemente soltanto una forma speciale della selezione naturale; qui la lotta per la vita è una semplice metafora. Non accade sempre così, anzi regolarmente per la conservazione è

richiesto lo sforzo verso di essa, sia per causa dei contrasti con i concorrenti, sia senza di essi; a coloro che trascurano questo, che immaginano la lotta per l'esistenza senza volontà, la volontà di vivere e la volontà della lotta per vivere, s'attaglia una frase di Goethe che certo non fu in origine pensata per loro :

Kein tollerer Versehn kann sein

Gibst einem ein Fest und lädst ihn nicht ein (1)

Naturalmente si deve pensare alla volontà, non a qualcosa di soprannaturale che abbia operato secondo l'opportunità e misteriosamente nel mondo corporeo. La cosa dovrebbe venir formulata dietro quello schema che noi proponemmo nel trattato d'Ontologia: si danno dati sistemi psicologici, la cui volontà di vivere e la corrispondente attività sarebbe la parte psichica, e la organizzazione corporea col l'attività sua corrispondente la parte fisica. Ovvero: ciò che, visto dalla parte interna nella coscienza dell'essere sistematico stesso, si manifesta come impulso e aspirazione con la gamma completa dei sentimenti, si presenta invece alla indagine del biologo come un sistema fisico con tali e tali organi e con la generale tendenza a reagire contro gli stimoli d'una determinata specie con movimenti ed emozioni interne, operanti alla conservazione del sistema stesso. Il compito di dimostrare in concreto la natura di un tale sistema, rimane ai fisiologi: la sua attività non è punto incerta, essa giace in quel grano di senape, in quell'uovo che si svolge innanzi a noi, cioè un sistema di forze, le quali, appena sono offerte certe relazioni esterne, calore, umidità, ecc., agiscono nella direzione prestabilita. Noi non sappiamo se mai gli riescirà di dimostrare la combinazione propria delle forze molecolari, che giace chiusa in un grano di frumento o nel guscio d'un uovo di gallina. Lo stesso Darwin avrebbe certamente negato colla maggiore risolutezza che il problema sia già risolto, e che con lui sia apparso, come Heckel assicura, « il Newton del filo d'erba »; supposizione questa che Kant non ammetteva come possibile.

A questo punto sorge il più vasto problema: la volontà di vivere; questa immanente tendenza è da sè sola atta ad effettuare l'evoluzione e il perfezionamento del tipo specifico, o presuppone sempre la lotta per l'esistenza e la eliminazione, per via della selezione naturale?

(1) Traduzione: Niun inganno può essere più acerbo,
offri a uno una festa e non l'inviti.

A me pare che non si opponga alcun ostacolo all'accettazione della prima idea. Nell'individuo avviene senza dubbio qualcosa di simile. L'atteggiamento interno mira istintivamente alla direzione stabilita. L'individuo che dal principio della vita non possiede perfettamente la forma della specie, raggiunge la forma perfetta spontaneamente mediante l'esercizio delle sue forze e tendenze. Questo vale tanto per le funzioni vegetali come per quelle animali ; per via d'esercizio gli organi dei neonati raggiungono la loro formazione perfetta. E certo l'esercizio non viene abitualmente costretto dall'assillo della necessità ; esso prorompe dall'intimo, prima in forma di trastullo, in seguito solo come stimolo e secondo la possibilità, e le circostanze. Il tenero gattino svolge la sua energia, sviluppa in sè il tipo della specie, mentre giocando forse acciuffa e ghermisce un oggetto ; l'impulso di dentro plasma la forma, l'animale non viene eccitato dall'esterno. E quanto più vigoroso è l'intimo istinto, tanto più rapido è lo sviluppo, maggiormente favorevole la previsione per la conservazione e la diffusione. Quanto più neghittoso e inefficace l'individuo, altrettanto sono minori le probabilità del suo successo.

Ora la tendenza immanente nell'evoluzione della specie è, come in quella individuale, non solo la prima condizione e causa dello svolgimento ma anche il presupposto sufficiente a produrre una espansione progressiva ? Non agendo la lotta per l'esistenza e la selezione naturale, avrebbe essa potuto produrre un'ascensione a specie più nuova, più perfetta, più alta ? Io credo che questo non sia escluso. Fechner un giorno espose la considerazione seguente: « Il gallo ha gli speroni, la chioma a piume, la cresta, mentre la gallina non li possiede. Darwin chiarì la cosa in questo modo: «Le aggiunte apparsero per via di variazioni accidentali dettero al possessore una superiorità nella lotta: siccome durante una lunga successione di generazioni i galli meglio dotati in questo senso sconfissero sempre gli avversari, a poco a poco avvenne la eliminazione completa del tipo disarmato e la fissazione di quello attuale». Fechner invece pensa che se tutte le disposizioni degli animali a' loro fini, anche quelle interne, si dovessero spiegare mediante l'enumerazione di tutte le variazioni accidentali, sarebbe impossibile venirne a capo. «Io credo piuttosto che quando l'organismo era ancora assai facilmente mutevole, lo sforzo psichico intento ad incalzare abilmente l'avversario nella lotta, la collera che anche tuttora pone gli speroni in attività, potè, se non procurare questi organi ai galli già

completi, innestarne nei semi la capacità, per via di un mutamento del processo di sviluppo, e quindi ai discendenti; io naturalmente considero gli sforzi psichici solo come manifestazioni interne delle tendenze fisico-organiche » (1).

Veramente io non trovo alcun argomento che possa opporsi a questa dottrina. L'impulso estrinsecante le attività primordiali opera pure come impulso verso una data forma organica, ancorchè l'individuo durante l'attività mantenga la sua forma già determinata. Si compie anche l'ereditarietà della qualità acquisita, nè questa può venire eliminata ancorchè questa accanto alla qualità acquistata per ereditarietà possa svolgere un'attività molto ristretta. Così la costituzione paterna colle qualità acquisite influisce sul seme e sul primo stadio di sviluppo della vita embrionale, in modo da caratterizzare lo sviluppo dei discendenti, dai quali mediante l'impulso e l'attività di tutti gli individui in una lunga sequela di generazioni sorge il tipo specifico; la selezione naturale non servirebbe che a proteggere e ad affrettare il processo.

Neppure Darwin è alieno da questa teoria. Egli non tratta il problema: donde vengono le variazioni individuali che offrono opportunità d'azione alla selezione naturale. Niente gli impedisce di ammettere che queste variazioni non procedono proprio alla cieca ed all'oscuro, ma che sono come intenzionalmente indirizzate verso l'adattamento e il perfezionamento del tipo specifico. I galli non avrebbero forse mai dimostrata l'inclinazione a variare verso l'acquisto delle piume o delle unghie, se poi in seguito avessero dovuto di nuovo eliminarle come variazioni inutili alla lotta per l'esistenza. Ma le variazioni procedono conformandosi ai fini della conservazione. La « aspirazione al fine » che è nell'individuo, e che si manifesta senza alcun dubbio in tutta la sua attività, si estende anche alla specie. Come l'uovo o l'individuo giovine è predeterminato alla evoluzione in un dato senso e con la sua volontà, lo stesso si può dire delle specie *in statu nascendi*: esse sono poste a svolgersi in una direzione fissa e vi sono intente con la volontà. La quale, non preveg-gente, guidata da un proposito, ma espressa in sentimenti impulsivi, muoventesi in tutti gli individui della specie, in ultima analisi sarebbe l'autrice dell'essere che si manifesta nella forma corporea. Come la fisionomia e le abitudini dell'uomo, il portamento, il contegno, l'attività,

(1) FECHNER, *Alcune idee intorno alla storia della creazione e dello svolgimento degli organismi*, 1877, pag. 72.

divenute abituali, sono in certo senso opera sua, allo stesso modo le forme organiche sono sempre in certo senso opera della volontà.

Wundt (*nel Sistema di filosofia*, pag. 325 ss.) ha esposte queste idee. « Tutte le attività organiche sono in origine una conquista della volontà. Anche le funzioni vegetative nelle prime formazioni dipendono dall'azione dell'impulso ; il protozoo appare un essere plasmato in ogni sua parte secondo gli impulsi della volontà : siccome ogni parte è presso a poco simile all'altra, è un organismo unico determinato anche nell'intera massa del corpo da atti omogenei della volontà ». Ma poichè il modo d'agire lascia una propensione che si fissa come abito nell'organismo, esso produce un mutamento di struttura permanente e trasmissibile per via d'eredità. Con ciò il modo d'operare assume carattere meccanico e la volontà si alleggerisce per una nuova e più alta attività, così come noi vediamo anche nei più alti gradi di sviluppo delle attività che da principio sono senza norme e poco abituali e da ultimo divengono automatiche. Onde l'organizzazione non sarebbe altro che attività volitiva irrigidita. Naturalmente che le conseguenze non sono presenti in un concetto come un proposito determinato : la volontà in ogni momento era indirizzata all'attività, ma gli effetti trascendono la meta prossimamente intesa ; ciò che è vero anche pei più alti gradi di sviluppo nel campo della storia umana, dove appunto gli effetti superano ordinariamente gli scopi espressamente voluti. In tal modo nascono i costumi, le norme di diritto, le forme fisse di vita di tutte le specie ; la volontà tende immediatamente soltanto a un fine più prossimamente presente ; ma per la sua attività essa produce insieme, come un effetto non inteso, abitudini, predisposizioni, costumi, da ultimo una forma fissa ed ereditaria. Wundt spiega questi particolari rapporti colla nozione della eterogenia dei fini.

In questo senso si può anche considerare la forma degli esseri viventi come prodotto d'un'attività finalistica, ossia l'attività finalistica di tutti gl'individui che prendono parte all'evoluzione. A nessuna fase dell'evoluzione era presente un'idea della forma avvenire ; pure questa è il risultato della volontà e dello sforzo medesimo.

Ciò che noi del mondo inferiore presumiamo e cerchiamo di coordinare in un sistema, ci si offre chiaramente ed esplicitamente nel mondo della storia umana. Nel mondo umano è senza dubbio la volontà che determina la forma dell'essere ; ed in vero la forma dell'idea si presenta qui almeno nei suoi contorni generici, come

noi la denominiamo appunto l'Ideale, il tipo Ideale. All'individuo come alla folla, sovrasta più o meno distintamente un ideale di organizzazione perfetta, di interna ed anche esterna formazione, e questo ideale influisce come un modellatore nello svolgimento del proprio essere e, per mezzo dell'educazione, anche sulla forma d'esistenza dei discendenti. Così la volontà si pone nella realtà, mentre va effettuando l'idea del suo essere.

Anche questa osservazione non è del tutto estranea a Darwin. La si può trovare adombrata nel principio che nel suo secondo capolavoro, *L'origine dell'uomo*, svolge un compito assai esteso, che è quello della selezione storica. Là è raccolta una grande ricchezza di argomenti, che inducono a credere che le proprietà della forma del maschio ed il suo apparire sono opera della selezione, la quale esercita la femmina a stare sotto i concorrenti. Nella femmina adunque l'ideale della specie sarebbe pressochè inconscio, differentemente dagli individui maschi, che ad essa più si avvicinano. E questo ideale può influire anche sulla formazione del feto; onde rimane tuttavia in arbitrio ai fisiologi di formulare l'« Idea » fisiologica quale costitutivo del sistema nervoso, e che si esplica in date reazioni contro i concorrenti ed influenzando sul processo di formazione del feto.

Questo può essere sufficiente a delineare la nuova intuizione sull'origine del mondo organico. Le sono però connessi numerosi quesiti e dubbi: Come si verifica l'ereditarietà? Perchè nella paleontologia non è dato di incontrare alcuna delle numerose e scomparse forme intermedie che pure sono presupposte? Se accanto alle modificazioni ottenute per piccolissimi ed insensibili passaggi, non si potesse ammettere una modificazione saltuaria, per spiegare le grandi differenze morfologiche fra i diversi tipi, quale saltuaria mutazione ne verrebbe nel sistema costruito quando in condizioni insolite di vita si presentasse una formazione embrionale differente dal tipo paterno (la così detta generazione eterogena)? Io non sono competente per dilungarmi più oltre in questo argomento. Qualche enigma verrà sciolto dal tempo, ma qualcuno rimarrà pur sempre insoluto. Però un problema non sciolto non è quello che può determinare la condanna di una teoria. La teoria dell'evoluzione non è, nè probabilmente diventerà mai una teoria nel senso che, per ogni quesito che si sollevi intorno alla formazione delle nature organiche, possa offrire una risposta esauriente. I saggi che finora ne abbiamo sono troppo meschini perchè noi possiamo

sperare che verrà data un giorno una storia completa dell'evoluzione del mondo organico. Quello che ci è dato di poter sperare è la cognizione dei principii generali ed un abbozzo schematico della storia della formazione, in cui potremo anche ammettere che l'evoluzione dell'individuo sia una ripetizione abbreviata dell'evoluzione della specie. Del resto non succede diversamente in altri campi; neanche la geologia può scoprire ogni altezza e ogni profondità della crosta terrestre e la meteorologia non può spiegare ogni variazione dell'atmosfera. In conclusione i compiti d'ogni scienza sono senza limiti. Di Darwin si può dire che piuttosto che aver completata la biologia, l'ha posta di fronte a nuovi e meravigliosi problemi. Bisogna tuttavia affermare che la teoria dell'evoluzione è davvero una teoria nel senso ch'essa ha fondato un principio di ricerca, il quale introduce su questo campo un'indagine realmente scientifica, secondo la natura. Questo non può in niun modo asserirsi della più vecchia ipotesi, la quale spiegò ogni cosa mediante l'influenza d'una mente che opera dall'esterno secondo un disegno; essa non fu più d'un ripiego d'occasione che venne stretto entro l'insolubile dilemma sovra enunciato: origine delle cose dalla causale e simultanea concorrenza in un punto degli atomi, ovvero formazione per mezzo dell'intelligenza. Essa non fece altro che soddisfare al primo stupore e alla prima brama di domande, ma non apportò alcun utile contributo per un'ipotesi scientifica. La nuova ipotesi invece dimostra il proprio valore appunto in questo che propone sempre nuovi problemi e stimola alla loro soluzione. Con l'antico Xenofane anche Darwin può dire:

Gli dei non manifestarono ai mortali ogni cosa
ma questi la cercano essi stessi e trovano il meglio fin da principio.

§ 5. — *L'evoluzione nel campo della vita storica.*

Fu già notato che il mondo storico-spirituale mostra, nella propria formazione, grande somiglianza con il mondo organico. Dai tempi di Platone s'usò considerare lo Stato come un uomo in grande. A. Schäffle nella sua grande e ben concepita opera: *Struttura e vita del corpo sociale* spinge la somiglianza della società con un organismo naturale, fino a' più minuti dettagli. Così si usa designare la lingua

d'un popolo come un organismo, e forse più giustamente si dice: un sistema organico che appartiene all'organismo d'un popolo. Infatti v'ha una omologia; come nel corpo organico, così qui noi abbiamo una grande moltitudine di parti dissimili, che insieme cospirano ad un risultato complessivo pieno di significato.

Prendiamo il linguaggio. Una grande quantità di parti dissimili coopera a un lavoro unico, la lingua vivente, che si dimostra tangibilmente uno strumento prezioso ed utile al possessore dell'organo, un popolo; senza di essa non sarebbe possibile un'armonica vita spirituale, e neppure la vita d'un popolo. Migliaia di parole, paragonabili alle cellule delle quali un organismo corporeo si compone, sono adunate nella lingua per una comune funzione; la totalità delle parole si divide il compito di dar vita e forma a tutto il tesoro dei pensieri e dei sentimenti d'un popolo; ogni parola ha nel complesso della lingua il suo proprio compito e la sua importanza.

Il carattere organico del linguaggio, appare poi nei suoi speciali elementi formali. Le specie diverse di parole (sostantivo, aggettivo, verbo, ecc.) corrispondono alle grandi specie di idee. Ogni parola è dotata inoltre di un meccanismo sommamente ingegnoso, con cui essa è evidentemente atta ad esprimere le sue relazioni cogli elementi, con i quali entra in legame, con quel sistema di piccole variazioni di forma che noi chiamiamo declinazioni e coniugazioni. Così la lingua appare un congegno sommamente complesso e funzionante del pari con sicurezza, per esprimere tutti i possibili pensieri e sentimenti fino alle più sottili sfumature, uno strumento d'una finezza e perfezione tale al cui confronto la macchina più ingegnosa sembra qualcosa di semplice.

In qual modo ebbe origine questo organismo? Ora esso sta innestato saldamente nella tradizione avuta; i fanciulli apprendono la lingua dai genitori; ma in origine in che modo è nata una lingua? Per caso forse, mentre che ora l'uno ora l'altro, secondo l'opportunità, emetteva un suono che inteso e fissato diventava così il nome d'una cosa o di un avvenimento? Ciò è evidentemente assurdo. Per conseguenza la lingua sarà sorta per via di volontà e di ricerca. In questo modo spiega la cosa il razionalismo del XVIII secolo, secondando il razionalismo dell'antichità. *Tiedemann* (1772), più tardi professore di Marburgo, così filosofeggia nel suo tentativo intorno all'origine della lingua: « Gli uomini vissero da prima nella condizione di bruto; era dessa disagiata e molesta, per cui si aspirò ad un miglior modo di vivere; ciò indusse all'asso-

ciazione, e di qui sorse il bisogno d'un mezzo per intendersi. Da prima si adottò verisimilmente il linguaggio dei gesti. Però questo dovette durare ben poco, e si dovette riconoscere l'insufficienza di questo modo d'intendersi. Gli uomini avvertirono che i moti dell'animo eccitavano in loro le diverse tonalità. Pure osservavano che i bruti stessi se ne servivano con buon risultato. Questo era naturale, giacchè essi cercavano di volgere ad utilità questa scoperta e di usare le tonalità diverse come segni dei loro pensieri » (1).

A noi queste considerazioni appaiono in qualche modo comiche, esse suonano quasi come una parodia di dimostrazione fatta da romantici. Eppure questa spiegazione, di fronte a quella che fa sorgere il mondo organico per opera d'una intelligenza cosmica, è superiore, poichè essa conta su una causa data e conosciuta. Certo è appunto questa superiorità che le riesce di danno; la causa ci è troppo bene conosciuta per potere attendere da essa un tale effetto. Ora, noi chiediamo, come sono andate le cose con questa invenzione? Si levò un giorno tra gli uomini ancor mutoli una testa singolarmente intelligente, e scoprì una lingua come oggidì un tale ha scoperto il Volapuk? Scopri egli tranquillamente da sè le migliaia di nomi delle cose, delle proprietà, degli avvenimenti, delle relazioni, la declinazione, la coniugazione, e fece poi meravigliare i suoi compagni col suo sistema completo, e poi ne dimostrò loro l'utilità, e li persuase ad imparare la lingua e ad usarne? Ecco, questo sarebbe appena sorprendente, se venisse aggiunto che questo stesso uomo personalmente avesse scoperta l'intelligenza e per via di persuasione l'avesse inoculata agli altri. Lavorarono dunque molti concordemente all'opera? Venne forse istituita, come certo si sarebbe fatto oggidì, una commissione per la scoperta della lingua? Ovvero i più lavorarono divisi, ed ora questi ora quegli apportò un contributo, una dozzina di nomi o qualche proposizione? Ed allora un tale scoperse la declinazione, forse da principio solo la prima declinazione, in seguito un'altra, la seconda, ecc.,

(1) Presso H. STEINTHAL, *L'origine del linguaggio in relazione agli ultimi problemi dello scibile* (4 A., pag. 6 e segg.). Il piccolo scritto offre uno sguardo sulla storia delle teorie della creazione della lingua fino al presente, con l'indicazione della teoria propria dell'autore. Steintal espose la base psicologica di essa nella sua introduzione alla *Psicologia* (2 A., 1881) alla prima parte di uno schizzo sulla scienza del linguaggio.

fino alla quarta o la quinta, oppure in qual modo diverso molti si trovarono insieme? Ed un tale animato dal buon successo giunse alla coniugazione e produsse l'attivo, e un altro vi aggiunse il passivo, e un terzo rintracciò il congiuntivo? E una mente singolarmente ingegnosa scoperse di più, per il greco, l'ottativo? Questa è la direzione verso cui Tiedemann conduce il problema, solamente che egli da ultimo nega il principio dell'evoluzione e lascia operare il bisogno ed il caso.

Come si vede, noi ci troviamo di fronte allo stesso dilemma come sopra: la lingua, gli animali sono sorti per caso o per evoluzione secondo un disegno? Non appare possibile una scappatoia, eppure sia l'uno che l'altro estremo sono egualmente incomprensibili.

La filologia si è imbattuta nella medesima difficoltà, alla quale andò più tardi incontro anche la biologia.

La causa che spinse a quel terribile dilemma fu l'idea che le lingue, appunto come le specie degli animali e delle piante fossero delle entità immutabili e rigide. A questo modo i grammatici videro fin qui la cosa: una lingua è uno strumento finito, completo una volta per sempre, cui la grammatica descrive e nel cui uso addestra. Il metodo di osservazione storica che fu promosso in ogni campo durante il XVIII secolo sotto l'influsso della grande ed universale reazione contro il rigido razionalismo dell'*Aufklärung* e nel dominio della ricerca linguistica da uomini come W. von Humboldt, Bopp, i due Grimm, ha completamente esclusa quell'antica idea intorno alla natura della lingua. Esso condusse a riconoscere che una lingua è non un utensile finito che passa per eredità di generazione in generazione, ma una funzione sempre rinnovantesi, e per usare l'espressione di Humboldt, non un *ergon*, ma un *energeia*. Così ora l'odierna linguistica vede in una lingua una funzione che cangia la sua forma perennemente con la vita stessa del popolo; la forma presente è il prodotto dell'evoluzione di migliaia di anni e nel medesimo tempo il punto ove s'inizia una novella formazione. Come si vede, questa è la stessa idea che la nuova biologia applica alla formazione degli animali e delle piante.

La filologia ha però ora il grande vantaggio d'avere sott'occhi il processo d'evoluzione o almeno un tratto di esso; la mutazione degli organismi storici procede più rapidamente che quella dei fisici. Noi conosciamo la forma che aveva la lingua tedesca cinque secoli o mille anni addietro; abbiamo nel gotico una forma ancora più antica d'un

mezzo migliaio d'anni. Nei monumenti scritti giacciono per così dire pietrificazioni delle più antiche forme di lingua, e sono invero pietrificazioni di assai più grande perfezione di quelle a disposizione del biologo nei resti paleontologici; qui un paio di pezzi smembrati, tracce delle forme della vita di un tempo, là, a vero dire, non la vita intera; il suono e l'accento della lingua si possono soltanto indovinare; tuttavia abbiamo proporzionalmente un'idea senza confronto completa della struttura e della forma della lingua. Così noi possiamo studiare lo sviluppo della lingua latina attraverso uno spazio di tempo di più che due migliaia d'anni. E qui noi vediamo effettuarsi il processo della formazione d'una lingua nuova; la lingua francese, l'italiana, la spagnuola sono figlie d'una sola madre, che per altro rimase ancora in vita al loro fianco, quale lingua della chiesa e della scienza. Lo studio comparato delle lingue finalmente va ancora pure più oltre; esso intraprende a presentare tutte le lingue che in Europa sono e furono parlate, unitamente alle lingue dei persiani e degli indiani, come mutazioni storiche d'una comune lingua primitiva, dei popoli ariani.

Qui noi abbiamo dunque quello che invano i critici del Darwinismo cercano tuttora sul terreno biologico: la formazione delle nuove specie tra le quali non ha più luogo un incrocio fecondo. Il latino e il francese e lo spagnuolo; poichè del greco, del polacco, del tedesco non è da parlare, non sono variazioni o dialetti d'una sola lingua, bensì lingue diverse, tra le quali non avviene più niuna utile mescolanza, niuna mutua relazione. In che modo sono sorte le nuove specie? Ora, noi lo vediamo, esse si formarono per mezzo dell'addizione graduale di piccoli mutamenti; dunque lo scopo predeterminato di invenzione o di mutazione non adempie quasi niun compito. All'incontro si possono trovare in azione quei principii che nella biologia vengono riconosciuti come le cause della trasformazione. Il desiderio di esprimere pensieri ed emozioni per mezzo di voci articolate, e molto più l'aspirazione di farli manifesti ad altri, qui rappresenta l'universale volontà della vita. Gli elementi che sospingono alla mutazione sono da una parte il contatto e la mescolanza con le lingue straniere, dall'altra la costante variazione intima, nel mondo dei pensieri e delle emozioni, che sono connesse alle vicende della generazione; la quale porta con sè la tendenza a variare nelle parole e nelle forme. Tra queste variazioni poi, come in una lotta per l'esistenza, vengono scelte e accolte nell'uso universale della lingua le più conformi allo scopo. Le norme essenziali di

questa conformità sono : brevità e facilità di pronuncia, significazione chiara e ben determinata, in fine vigore e robustezza di espressioni, che si riducono alla facoltà di accarezzare e di evitare i sentimenti.

In tal modo avviene lo sviluppo d'una lingua nel senso di una utilità formale, senza una formazione propriamente premeditata. Veramente non avviene neanche per via d'una cernita meccanica, ma in ogni punto l'attitudine della nuova forma viene definita mediante un più o meno consciente giudizio di gusto o di intelligenza. Però lo sviluppo complessivo non viene guidato da un disegno premeditato. Questo è il compito della storia d'ogni singola lingua, esporre le variazioni delle loro forme e delle loro parole e chiarirle da un tale punto di vista. Le disposizioni fisiologiche svolgeranno un compito notevole sulla formazione delle voci e delle forme ; nella evoluzione delle forme sintattiche s'insinua in particolare lo sforzo verso la chiarezza, nella formazione del patrimonio verbale e dello stile del discorso ha grande importanza insieme all'adattabilità ed alla determinatezza anche la forza plastica e sentimentale. Fino a un certo segno sarà quindi possibile anche una valutazione comparativa del valore delle diverse lingue. Così, per es., si potrà dire in generale che, per rapporto alla perfezione logica, le lingue figlie del latino sono superiori alla madre ; la sostituzione delle desinenze della declinazione per mezzo di preposizioni, l'impiego regolare dei pronomi e dei verbi ausiliari nella coniugazione, nello stesso tempo la costruzione grammaticale, comunica al discorso maggiore decisione e trasparenza. Certo esso diventa per ciò stesso più duro ed asciutto.

Con tali mezzi e con le medesime forze e tendenze che anche oggi determinano la trasformazione della lingua, la scienza filologica illumina altresì il primo sorgere della flessione che sembra premeditata e secondo l'arte. Così, per es, si vede come la coniugazione della lingua indo-germanica siasi formata attraverso ad un graduale raddolcimento di una forma di suono, dapprima indipendente. Alla lingua flessibile precede un grado di evoluzione linguistica, che possiede soltanto parole immutabili e fixe, le così dette radici. La grammatica comparata ci indica nelle desinenze personali ciò che fu abbreviato e mutilato, per riconoscere nei suffissi dipendenti i pronomi personali d'una volta. Nella coniugazione greca in *mi* è ancora riconoscibile la forma primitiva ; la desinenza *mi* viene dal pronome di terza persona, come si vede in *casibus obliquis* ; lo stesso dicasi dell'originario *si* della seconda

persona, e del *ti* della terza persona. E ancora più trasparente è la cosa nel sanscrito. Siccome nel discorso affrettato la radice pronominale si confonde per via dell'accento con la radice verbale a formare una voce unica, e poi il suffisso senza accento venne più o meno abbreviato, nacque la flessione.

In fine la filologia si cimentò anche all'ultimo problema che l'organizzazione presenta, il problema della *generatio equivoca*, la comparsa dell'organico dall'inorganico. Ciò presuppone la forma nel proprio ambiente ; in qual modo sono state prodotte in origine le radici, quella prima forma di suono articolato, in cui la lingua primitiva, ancora senza flessione, possedeva i nomi delle cose e degli avvenimenti ? La storia in vero ci lascia a questo proposito perfettamente in asso ; essa non arriva punto agli inizi. Pure noi potremmo tentare, guidati dalla biologia con l'aiuto della fisiologia e della psicologia, di rischiararci gli avvenimenti in una costruzione schematica. Come primo punto di partenza della simbolica del suono, che nella lingua raggiunge il suo più alto sviluppo, si presenta all'osservazione biologica il suono riflesso ; tutte le vigorose intime eccitazioni vengono accompagnate involontariamente da toni svariati. Questo noi incontriamo già nel mondo animale ; col movimento e col gesto appare il tono, il quale operando sulla respirazione mediante l'influenza dell'emozione, apparisce come manifestazione parallela di processi interiori: dolore, brama, desiderii, angustia, provocano diverse varietà e gradazioni di toni. Il suono riflesso diventa, senza volerlo, mezzo di comunicazione, poichè esso provoca, nei compagni di specie, eccitazioni di sentimenti corrispondenti. Anche nel mondo animale però si incontra già la voce come mezzo usato intenzionalmente per spiegarsi ; il cane possiede una intera serie di toni, stride, guaisce, brontola, urla, abbaia e in ciascuno v'è ancora una perfetta scala, che egli, specialmente in relazione agli uomini, modifica con una certa riflessione per manifestare i suoi sentimenti interni.

Presupponiamo questa forma di suono simbolico anche nell'uomo, per cui il nostro compito sarebbe quello di fare procedere, da questa materia vocale quasi inorganica, la lingua organizzata. Quelle che distinguono la lingua umana da questa presupposta forma originaria, sono due cose: l'articolazione della voce, e l'impiego del suono come simbolo degli oggetti. Perciò questa primitiva lingua presupposta, che consisteva in una serie consecutiva di suoni invariabili, sarebbe già evidentemente differente da ogni lingua animale. La lingua animale, se noi la vogliamo

così chiamare, non possiede alcuna articolazione, ed i suoi suoni non hanno alcuna significazione oggettiva, cioè essi sono manifestazioni simultanee e simboli di eccitamenti di volontà e di sensazioni subiettive, non sono però nomi di cose e di avvenimenti. Abbiamo una lingua umana quando un suono articolato viene usato come nome d'una cosa o d'un fatto; il sospiro o il grido non appartengono ad alcuna lingua. Il linguaggio non è del tutto estraneo all'eccitazione subiettiva del momento, la quale si manifesta nel suono e nell'accentuazione; ma la parola come tale è già una radice, è una parola, è segno d'una determinata significazione. Per cui si potrebbe delineare il problema filologico anche così: si tratta di descrivere l'origine d'una lingua di concetti in suoni articolati da una lingua inarticolata di voleri.

Le condizioni generali per la soluzione di questo problema, che per altro non può venire perfettamente superato, l'offriranno la fisiologia e la psicologia. Ciascuna mostrerà forse in seguito che l'uomo, per mezzo d'una proporzionata disposizione, acquistò il petto e per ciò la possibilità delle sottili sfumature e dell'articolazione della voce; che inoltre, grazie alla formazione delle mani, la bocca non ebbe più a servire come presso i bruti anche come organo del tatto. La psicologia mostrerà in seguito che la vita sociale presso gli uomini, condizionata da una giovinezza più lunga che l'ordinario, dovette essere assai intima e che in questo si fondò quella forte tendenza alla comunicazione che caratterizza l'uomo: essa mostrerà inoltre che condizioni favorevoli allo sviluppo intellettuale si offersero nelle svariate attività rese possibili dall'uso delle mani, come pure nella vivacità delle relazioni sociali. La più abbondante ricchezza di idee articolate e il bisogno crescente di comunicazione possono venir considerati come gli impulsi più costantemente attivi ad affinare ed arricchire le modulazioni della simbolica vocale.

Orbene, in che modo sia avvenuta l'evoluzione nei singoli casi, in che modo nella lingua degli Arī la radice *da* sia diventata il nome dare, *sta* stare, *reg* dirigere, in che modo *plu* abbia avuto relazione all'acqua e *luck* alla luce, questo problema non verrà sciolto che indicandone le possibilità. Presumibilmente si ritornerà all'antica sentenza, per dedurre dai toni le prime voci significative che gli avvenimenti e le cose stesse producono; anche ora, specialmente nella prima età, il tono udito eccita all'imitazione colla lingua, quasi si trattasse di risposta ad una domanda. Qui, come recentemente si è ripetuto, le

attività umane e i toni che esse producono o colle quali si accompagnano, specialmente trattandosi di attività sociali, possono da principio aver occasionato il nascer delle radici verbali. Il porgere in origine fu accompagnato da un grido *da* riferentesi alla cosa intesa, come si può tuttora osservare presso i fanciulli; in tal modo si constata che il suono potè cangiarsi in segni vocali usati regolarmente; così sovente l'istinto si applicò ad eccitare in altri l'idea del presentarsi e dell'offrire; in seguito quindi portamento e gesto cooperarono più largamente alla interpretazione più esatta delle cose intese. E così a noi sembra nel *plu*, che sta a base anche del nostro *fließen, fluss*, di udire ancora il tono che dà l'acqua se vi si getta una pietra, o se si agita vivamente. In appoggio a quelle prime formazioni la modellazione delle radici potè allargarsi a casi non avvertiti dove una certa rassomiglianza di impressione potè avere offerto una certa combinazione di suoni; una parola come *blitzen*, che possiede anche per noi un valore onomatopoeico, sarebbe impossibile supplirla con *krachen* (scoppiare); e così non si potrebbe sostituire alla parola luce le tenebre, all'amore ed al piacere il corruccio e l'affanno, senza offendere il nostro senso onomatopoeico. E da tali radici primitive allora, grazie alla differenziazione della pronuncia che seguì alla distinzione del significato assai indeterminato in origine, poterono sorgere le radici secondarie; da una radice *mar* o *mr*, — appunto perchè forse un corpo stropicciato con un altro dava tal suono, significò stropicciare, sfregare — potè derivare un *mal* (da cui il mulino ha nome nelle lingue europee) e un *mary*: sfregare, purificare; e così scaturire, da una sola radice primitiva, una infinita ricchezza di variazioni (1).

Pertanto sia come che sia, ci rimarrà qui un campo pur sempre aperto a supposizioni e fantasie, ciò che in fondo non è una grande sventura; qualora noi conoscessimo tutto esattamente, chi potrebbe diventare indagatore della lingua? In ogni caso si potrà dire: noi vediamo in che modo anche gli inizi della lingua poterono cominciare attraverso una specie di *generatio equivoca* senza una terminazione e connessione sistematica. In ciò la invenzione premeditata non può aver avuto che una parte assai ristretta. E così si compì pure lo sviluppo ulteriore; a quel modo che si sviluppò il mondo dei concetti, ed andò distaccandosi dalla volontà, egualmente crebbe con esso,

(1) M. MULLER, *Lezioni sulla scienza del linguaggio*, Deutsch von Böttger, 2 Aufl., II, 346 e segg.

non per mezzo di una attività cosciente e premeditata, la sua manifestazione vocale, la lingua. Ad un più alto grado di evoluzione si comincia a riflettere sulla lingua ed a cercare di comprenderne lo sviluppo, per altro, più nel senso della conservazione che in quello dell'incremento alla formazione: la grammatica è naturalmente conservatrice, combatte l'inclinazione a variare le forme linguistiche.

La medesima legge di formazione che noi incontriamo appunto nello svolgimento della lingua, domina ora l'intera vita storico-umana; ogni sua formazione si manifesta non dietro un piano premeditato, ma per via di crescimento spontaneo.

Si osservi il campo pratico, l'evoluzione del diritto, del costume e dello stato. Le leggi morali non sono inventate dai moralisti, a quel modo almeno che le leggi logiche e le grammaticali sono ideate e prescritte dai logici e dai grammatici. I costumi sono le comuni forme di commercio che trovano la loro forma originaria nelle reazioni stereotipe degli istinti animali; mentre che esse vengono a conoscersi dall'uomo, nasce la coscienza che si sviluppa in seguito con la stessa vita intellettuale. La filosofia morale svolge, chiarisce e fonda le leggi morali, ma esse non si inventano. Nè accade altrimenti con il diritto; non è un'invenzione dei giuristi o dei legislatori, ma germoglia con tutta la vita del popolo, con la forma esteriore della società. In origine un tratto della morale viene tratto a un certo grado di sviluppo dalla somma delle forme di vita e di attività sociale, e costituito come vincolo sociale. Tutto ciò è oggetto di lavoro cosciente; accanto al diritto non scritto nasce quello formulato, che compie la sua elaborazione nelle grandi raccolte o codificazioni di diritto. Chi considera la cosa sotto l'aspetto storico vede che ciò che si fa non va fino alla sostanza del diritto; ma si tratta solo di incorporazioni sistematiche di ciò che ha valore ed è tradizionale, con opportuni accomodamenti alle condizioni di vita di un popolo. Delle costituzioni del diritto, come di quelle dello Stato, che per altro sono appena un brano della universale costituzione giuridica, si dice: che esse non vengono fatte, ma che crescono. E lo stesso è dello stato in generale: esso non è, come lo giudicava il razionalismo del XVIII secolo, un apparecchio immaginato per fini determinati, che venne introdotto un dato giorno per mezzo di votazioni e di decisioni, bensì è la forma ascendente della vita di un popolo, la cui forma originaria si può osservare nel gregge animale. Anche qui noi scorgiamo a sufficienza l'ultima parte del processo di sviluppo per

riconoscere come la forma attuale del nostro Stato sia ben poco il risultato di uno sforzo premeditato. Nella trasformazione lavorarono l'intelligenza e la riflessione, però soltanto allo scopo di adattare ciò che già esisteva ai nuovi bisogni e alle nuove intuizioni. Istinti per anco indeterminati compirono sovente un lavoro più notevole che non l'intelligenza e la riflessione. Anzi pare che non altrimenti succeda nel campo teorico, che è più proprio dell'intelligenza e nel quale pare che il grande compito spetti alla premeditazione ed all'invenzione; nè le scienze furono scoperte e progredirono dietro un disegno, ma sorsero per via di interno sviluppo. La cosmogonia mitologica appare come la sua primitiva forma germinale, o come un primo incompleto abbozzo di una concezione compresiva del mondo. Da essa scaturisce la filosofia, e la filosofia dà luogo, per via di lento sviluppo, alle singole scienze. Questa evoluzione non fu immaginata o progettata da una intelligenza umana, come da un capomastro si abbozzano i lavori che mille mani condurranno a termine in dieci anni; ma il seme della conoscenza si svolse per una specie di intima necessità; per altro, non dal di fuori, ma nella intelligenza dei singoli, ma così che nessuno di questi abbracciò collo sguardo il tutto e la via dell'evoluzione.

Ogni pensatore o scienziato lavora come all'oscuro: almeno prima di mettersi all'opera egli non può comprendere i rapporti del suo lavoro collo sviluppo generale; esso non sa come ed in qual maniera egli provocherà nuovi pensieri in altre persone, per compiti nuovi. L'esperienza di tutti i giorni nella storia del pensiero umano ne insegna che un pensiero suscita in una persona tutt'altri pensieri da quelli del suo primo autore. Ciò che questi può fare si è quello di penetrare il meglio possibile i suoi attuali pensieri, allo scopo di utilizzarli per l'interpretazione della realtà; ma quanto al valore che potrà avere nell'avvenire il suo lavoro, ciò è impossibile a sapersi. Forse si può dire a questo riguardo che quanto meno egli penserà agli altri, ai suoi contemporanei, ed all'avvenire, e quanto più avrà di mira esclusivamente il suo compito, tanto più il suo lavoro sarà utile. Ed anche questo può dirsi: che quanto più grandi e più utili sono i pensieri, tanto meno non sono venuti al mondo per via di un'invenzione premeditata: infatti nè Newton si è proposto di trovare la legge della gravitazione nè Darwin la teoria dell'evoluzione, nè Schopenhauer la sua psicologia volontaristica e la metafisica. I grandi pensieri sorgono mediante una specie di concezione spirituale, non per mezzo di una riflessione metodica.

Essi vengono quasi da sè quando è giunta la loro ora. L'esperimento e l'eseguimento si compie tuttavia per mezzo di un lavoro preordinato. Accade qui come per una creazione artistica o per una poesia, la quale non si compie già secondo un piano prestabilito, ma sorge dall'interno, quasi sviluppo di un seme. I meschini lavori di compilazione si compiono a seconda di un piano; da principio è il proposito comune di fare qualche cosa, poi si pensa alla materia ed alla forma conveniente. Così ogni volta che un'opera eccita la comune curiosità e diventa di moda, sorgono le imitazioni, che numerose come i funghi pullulano dalla terra; esse sono lavori di fabbrica, ma non già opere d'arte. Così anche nel campo scientifico vi sono i lavori di fabbrica, i prodotti d'esposizione delle fabbriche di dissertazione, i ben connessi e ben premeditati edifici scientifici dei registratori della scienza; ancor qui si comincia col proposito comune di fare qualche cosa, che rivela il compilatore; indi si cerca una materia libera, e si è felici di trovare una elaborazione regolare secondo uno schema. Invece i grandi pensieri che aprono vie nuove alla scienza non vengono nè costrutti nè inventati, ma sorgono quasi per ispirazione.

E come il più alto prodotto dell'intelligenza non ha la forma del lavoro premeditato e sistematico, così l'intelligenza stessa non è il risultato di un lavoro sistematico. L'intelligenza non fu fatta ma germogliò e crebbe. Non si trattò già di un uomo che in mezzo agli altri uomini, tuttora privi di ragione, scoperse l'utilità della cosa; ma come un prodotto spirituale della natura, giunse a perfezione attraverso ad un graduale sviluppo. Come forma primitiva della ragione si può considerare l'istinto, dal quale si sviluppa a poco a poco l'intelligenza.

Ciò vale per tutti gli aspetti della vita storica umana; ciò che è necessario e conveniente non è già frutto di un pensiero premeditato e sistematico, ma cresce a poco a poco per sviluppo spontaneo, come le forme della vita organica. Il che vale per l'essenza stessa della vita storica. Ogni popolo vive una vita propria; ogni esposizione storica, anche se inconsapevolmente, lo presenta come un'unità: scomponendo in periodi la sua esposizione, si mette in maggior luce la sua unità organica.

In ogni tempo il paragone fra la vita di un popolo e quella di un individuo ha avuto un valore: ancor qui si ripetono i diversi periodi della vita, la fanciullezza, la giovinezza, la maturità e la vecchiaia; onde si può dire che la legge fondamentale di sviluppo di un popolo

si ripete nella vita di ciascun uomo. Un popolo non pensa colla sua vita di compiere un piano predeterminato, ma cresce gradatamente inconscio a sè stesso, ed è lo storico che ne vede pel primo l'unità e l'armonia dell'insieme.

Nè succede diversamente nella vita degli individui. L'uomo non concepisce il corso della sua vita. È vero che negli anni giovanili si pensa e che ci si propone uno scopo, si costruisce un piano e si regola la propria volontà secondo lo stesso, allo scopo di influire sul mondo. La gioventù è razionalistica nei suoi progetti, essa crede ai pensieri ed alla loro forza, allo scopo di trasformare la realtà : infatti tutte le rivoluzioni sono venute dai giovani. L'età matura diventa storica anche nel suo pensiero ; essa vede quanto poco s'è fatto in ciascuna vita, e quanta parte invece vi abbiano l'ambiente, il destino ed il caso. La forma storica della vita acquista invece sempre maggiore importanza. Il giovane s'immagina facilmente che il mondo deve andargli a seconda, e che egli deve rinnovarlo secondo i suoi piani ; ma più lunga è la vita più si verrà a toccar con mano quanto piccola sia la distanza che ne separa dal punto di partenza, al quale nella gioventù si volgeva le spalle con propositi di rinnovamento.

Concludendo diremo che l'operare premeditato e secondo un piano, nel mondo spirituale e storico compie una funzione molto piccola. Così nel mondo corporeo come in quello spirituale la legge dominante è la legge della formazione ; non è già per mezzo del pensiero preveg-
Evolution
me
 gente, ma per accrescimento spontaneo da un principio germinale che sorgono le formazioni organiche così nella natura che nella storia. Crescere, non operare, è la categoria fondamentale della realtà : anche le opere dello spirito umano mostrano in grande la forma dell'inconscio divenire : ciò che all'operare premeditato si può attribuire è una forma minima ed incerta del divenire.

§ 6. — *Insufficienza di una metafisica atomistica.*
Teoria dell'influsso reciproco.

Ritornando al punto di partenza della nostra trattazione, troviamo tre diverse filosofie od ipotesi cosmologiche che ci si presentano come pensabili : il teismo antropomorfo, l'atomismo ed il panteismo.

Nell'articolo precedente noi abbiamo procurato di dimostrare che la prima ipotesi, ben lungi dall'essere appoggiata a solidi argomenti, manca specialmente delle forme proprie di una teoria scientifica. Il teismo antropomorfo è stato in ogni punto sbalzato di sella dalla teoria evoluzionistica e per quante mutazioni questa possa ancora subire, si può ben asserire che il teismo antropomorfo non riacquisterà più il terreno perduto.

Si presenta ora la questione se sia più fondato e da preferirsi l'atomismo oppure il monismo panteistico.

Presso molti prevale l'opinione che l'atomismo materialistico sia una teoria imposta oramai dalla scienza.

Darwin ha tolto oramai tutte le difficoltà che potevano rendere dubbiosa la sua accettazione. Dio è un concetto oramai inutile e la spiegazione della realtà si ha dall'influsso fisico delle parti.

Questa teoria è, secondo me, un errore. L'evoluzionismo nè presuppone, nè favorisce una metafisica atomistica; le sue relazioni colla metafisica non sono così intimamente strette come generalmente si crede. L'evoluzionismo può benissimo accordarsi con una metafisica idealistico-panteistica come anche con una materialistica-atomistica. Il decidersi per l'una o l'altra di queste due filosofie dipende da considerazioni d'indole generale.

E queste non mi sembrano indicare che la soluzione degli enigmi dell'universo debba cercarsi negli atomi, ma sembrano piuttosto indirizzarmi da un'altra parte. Io parlo qui di considerazioni le quali, pur essendo per me ragguardevoli, pure non hanno la pretesa di aver la forza di argomenti costringenti.

È passato oramai quel tempo in cui si credeva di potere con dimostrazioni logiche provare la necessità di questo o quel concetto. Le dimostrazioni per gli ultimi pensieri intorno alle cose si riducono in fondo a dimostrare come i fatti, dietro i nostri tentativi di ricostruirli, convergono o no verso tali pensieri. Ma rimane sempre presupposto il risultato della nostra considerazione ontologica, la quale ci portò alla convinzione che il materialismo non è sufficiente per spiegare la realtà, che, anzi, si deve ammettere che al fisico corrisponda ovunque lo psichico, oppure che procedano parallelamente.

Prima però poniamoci a considerare il problema dal punto di vista della semplice considerazione fisica; ed io comincio coll'osservare che gli atomi non sono fatti od oggetti reali, verificabili mediante

l'esperienza scientifica. Reali in questo senso sono soltanto i corpi, o per meglio dire il mondo corporeo. Questo scompone il pensier nostro dapprima nelle singole cose o corpi, distinguendo questo in corpi mobili o fermi.

I corpi si dividono nuovamente in parti. Un pezzo di gesso può venire spezzato, può essere ridotto in polvere. Un limite di divisione non può venire stabilito e la qualità delle parti si mantiene sempre la stessa. Di più per mezzo di reazioni chimiche lo stesso gesso può venire mutato in calce e acido carbonico e questo a sua volta in carbonio e acido. Il concetto d'atomo è pertanto un semplice mezzo per la costruzione di fatti fisici e chimici; empiricamente però noi non ce lo possiamo rappresentare: esso significa l'ultimo limite di divisione raggiunto ora dal chimico.

L'atomismo meccanico invece travolge la cosa. Esso pretende che l'ultimo punto dell'analisi sia anche la fine delle cose, o, per meglio dire, il principio della realtà. Il mondo si compone di atomi, ossia di corpuscoli assolutamente indivisibili ed autonomi.

Questo concetto non sarebbe più legittimo di quest'altro, pel quale alcuno pensasse che le lettere dell'alfabeto sono l'elemento primitivo assolutamente indivisibile del quale si compone il discorso. Forse questo concetto nella testa di un ragazzo che studia i latinetti si svolge in questo modo. La lingua latina, come ogni altra lingua, si compone di parole; le parole si compongono di sillabe, e le sillabe delle lettere dell'alfabeto; queste sono adunque gli elementi primitivi, direi quasi gli atomi, dei quali si compone il linguaggio. Ma qui bisogna osservare la falsità di questo concetto. In verità ciò che esiste in natura è solamente il discorso vivo: parole, sillabe, lettere alfabetiche sono solamente delle astrazioni, che come tali non esistono in natura. Il grammatico divide il discorso in parole e suoni; la scrittura poi non può farsi tutta in una volta; di qui la necessità di scomporre il discorso nelle sue singole parti. Però in realtà non è così, perchè il linguaggio non ha avuto principio dai singoli suoni o lettere, dall'*a*, dal *b* e dal *c*, dalle quali ne sieno poi venute le sillabe, le parole e le proposizioni; ma invece esso fu sempre in realtà il complesso di un discorso vivo. Solamente pel grammatico le parole e le sillabe sono qualche cosa per sè stante, e la maggior parte delle lettere dell'alfabeto non possono neppur pronunciarsi di per sè. E lo stesso succede nella vita dell'anima. Anche qui c'è la tendenza a considerarla come un qualche cosa risul-

tante da un complesso di percezioni e sensazioni quasi da elementi semplici; anche qui questa è un'idea assurda, perchè in realtà non esiste che un tutto unito, che per comodo della considerazione psicologica viene diviso nelle singole parti ed elementi.

Lo stesso dicasi del mondo fisico. L'atomo è un'astrazione come sono le lettere dell'alfabeto. Proviamoci a rappresentarcelo. È esso un corpo esteso? Se noi coll'atomismo antico assentiamo a questa domanda, allora ne segue che esso è divisibile, sia che noi effettivamente possiamo dividerlo o no; perchè ciò che è esteso è composto di parti l'una fuori dello spazio dell'altra. Ma se esso è divisibile, non può dirsi l'ultima unica assenza delle cose, ma rimane ancora un corpo come tutti gli altri. Se poi noi gli togliamo l'estensione, come fa la fisica matematica, e lo si considera quasi come un punto, allora risorge la questione: che cosa è adunque quest'atomo? Che cosa è un punto? Se lo si definisce un sistema di forze, allora, astrazione fatta d'altre difficoltà, ne segue che noi gli togliamo l'autonomia, poichè una forza esiste in realtà soltanto in quanto essa opera.

Ma un'azione non è possibile senza una reazione. Perciò senza azione e passione la forza o atomo non solo non può esistere ma neppure può essere concepita. Inoltre lo spazio vuoto fra gli atomi in che consiste? Quando alcuno tenta di dare una risposta a questo problema, forse scorge che la soluzione data da Kant coll'ipotesi della continuità, la quale riempie lo spazio sebbene con diversa intensità, è forse ancora la più adatta per troncare certe difficili questioni. In tutti i casi bisogna convincersi che la teoria atomistica non è così esauriente come a tutto principio appare. Come ipotesi scientifica essa ha la sua ragione d'essere, ma colui soltanto che si arresta alle superfici del problema può parlare di atomi, come di elementi costitutivi della realtà. Come un muro si compone di mattoni, così questi si compongono alla loro volta di altri mattoni più piccoli, e così di seguito fino a che si arriva ad un punto ove la mente si perde.

Io ricordo a questo riguardo una considerazione che il metafisico Lotze sovente ripete: «La realtà di ciascun individuo risulta dal complesso di azioni e passioni che esso opera o di cui soffre. Il senso comune crede di poter considerare le singole cose in sè, senza riguardo ai loro rapporti: ciò è un inganno. Una cosa che non opera non esiste. Essa ha esistenza soltanto come membro del tutto. Esistere significa stare in rapporto di azione e reazione ».

Una seconda considerazione che conduce allo stesso scopo parte dal concetto stesso di azione e reazione. La sana ragione umana si serve di questi concetti quotidianamente senza trovare in essi alcuna straordinaria difficoltà. Essa si immagina la cosa presso a poco così: Pei rapporti di azione e passione si vogliono due cose delle quali ciascuna ha una propria realtà. Ma malgrado la propria realtà, pei rapporti di azione e di passione, un mutamento succede che non è fondato nella propria individualità, e la cosa riceve un influxo che viene da un'altra cosa. Ma alla sua volta esercita un influxo sopra un'altra.

Ma la filosofia che per la sua natura stessa è solita trovare misteri ove sembra regnare la chiarezza, si domanda: Che cosa significa influire sopra un oggetto? Si dice che la luna eserciti un'influenza sopra la terra. Essa attira per esempio le acque della terra e produce così il fenomeno del flusso e del riflusso. Che cosa significa ciò? Si stacca forse qualche cosa dalla luna, per giungere attraverso lo spazio a toccare le parti dell'acqua per tirarle verso di essa? Si trova forse la luna in diretto contatto colla terra? La fisica sa nulla a questo riguardo. Ciò che essa sa dirci a proposito del flusso e riflusso è che questo fenomeno si verifica normalmente coi cangiamenti di posizione della luna per rispetto alla terra. Così pure, a riguardo della legge di gravitazione, essa non sa dirci altro se non che due corpi ogni qualvolta si trovano in una posizione determinata nello spazio, esercitano un'attrazione vicendevole secondo la loro massa e distanza.

Ma verrà giorno, potrebbe dirci qualcuno, in cui la fisica sarà capace di darci una vera spiegazione dei fenomeni per mezzo della potenza delle cause.

Supponiamo che questo tempo sia venuto e che si sia giunti a spiegare l'influenza lontana della gravitazione per mezzo di un fenomeno di *urto* e *spinta*, che formano l'ultimo limite della spiegazione meccanica. Che cosa sapremmo noi di più all'infuori del moto corrispondente? Adunque noi conosciamo il fatto, ma noi non sappiamo spiegarci come il movimento di un corpo urtando contro un altro si trasmetta in questo. *Influsso fisico non significa altro se non che: mutamento normale corrispondente.* L'unico vantaggio che la trasmissione di moto ha in confronto di altre forme di azione, è quello di essere la forma più comune di azione. Noi stessi muoviamo e formiamo i corpi per mezzo di spinta e urto. In sè stessa però questa forma, sia nella sua possibilità che nella sua necessità e nel suo procedimento, non è spiegabile e più chiara delle altre.

Nel mondo psichico l'inconsequenza di quel falso concetto di relazione causale, quasi che la causa spinga l'effetto e lo renda necessario, è ancora più evidente. Noi applichiamo il concetto di causalità anche alla vita psichica. Poniamo che noi guardiamo un quadro che rappresenta il nostro paese. Ricordi di giovinezza ritornano ad affacciarsi alla mente. Sentimenti di nostalgia diventano potenti nel nostro animo. Sentiamo un vero bisogno di rivedere il paese e in men che si dica noi portiamo ad effetto il nostro desiderio. Tutti sono d'accordo nel dire che qui esiste una vera successione causale, sebbene noi non siamo capaci di renderci esatto e perfetto conto del fenomeno. Certo è però anche che noi nulla sentiamo di quella necessità e di quel costringimento per cui ogni elemento produce il successivo.

Tutto si verifica spontaneamente. Certo è anche che noi non siamo in grado di pensare come necessario questo rapporto. Noi osserviamo soltanto il fatto. Noi osserviamo che da una data percezione si svolgono date immaginazioni e sentimenti, ma come questo si verifichi noi non ce lo sappiamo spiegare.

Davide Hume fu il primo che seppe approfondire questa critica intorno alla natura della causalità. La sua ricerca intorno alla ragione umana riceve da questa questione l'importanza che essa ha per la storia della filosofia. Nel rapporto di causa e di effetto, dice egli, l'analisi più minuta non scopre nulla di necessario, nè una necessità di pensiero, poichè dal concetto di causa l'effetto non può logicamente venire dedotto, nè un costringimento per cui l'elemento attivo imponga a quello passivo un cangiamento. Tra causa ed effetto non è possibile dimostrare un collegamento per mezzo del quale la loro connessione si imponga necessariamente al pensiero. Tutto ciò che noi sappiamo è un complesso di manifestazioni nel tempo.

Kant si accorda, a questo riguardo, colla teoria di Hume, per quanto nel resto lo combatta. Non meno decisamente di Hume, Kant nega assolutamente che il ragionamento dal concetto di causa deduca l'effetto, oppure che la legge di causalità possa risolversi nell'assioma di contraddizione.

Dopo tutto, questo pensiero noi lo troviamo già nei rappresentanti della corrente metafisica della filosofia moderna. Leibniz ha lo stesso concetto quando fa consistere la connessione reciproca fra i diversi elementi della realtà nell'*armonia prestabilita*. Anche per lui è cosa assurda il trasferimento di energie da un essere in un altro: le *monadi*

non son delle essenze spaziali con finestre e porte per le quali abbiano a passare liberamente. Ciò che veramente si avvera, è *concomitanza* e corrispondente mutazione e questa concomitanza è universale.

Quando in un punto della realtà si compie una mutazione allora si verificano mutazioni corrispondenti in altri punti, e fondamentalmente in tutti gli altri punti. L'*occasionalismo* preparò la via a questa concezione: in un punto solo esso non aveva potuto trovare il legame interiore collegante la causa coll'effetto, ossia nei rapporti fra anima e corpo. Leibnitz, seguendo le traccie di Spinoza, generalizzò questo concetto; egli rigetta l'*influxus physicus* non solamente qui, ma dappertutto: tutte le cose colle loro mutazioni armonizzano insieme spontaneamente. Oppure il legame che esiste fra causa ed effetto non è già casuale e necessario, ma è il vincolo comune ed essenziale che collega insieme tutti gli elementi della realtà: questi non sono l'un l'altro contrarii od estranei, ma sono membri di un'unica essenza; Dio è il vincolo che collega essenzialmente tutte le cose; egli è l'essere nel quale tutte le cose sono un solo.

Lotze
Ai nostri giorni questo pensiero fu nuovamente sviluppato da Lotze che ne ha fatto il punto cardinale della sua metafisica. Con Hume egli insiste sull'impossibilità di presentare un legame tra causa ed effetto. Con Leibniz egli ne sa dedurre importanti conseguenze. Egli trova che nel postulato dell'atomismo il fatto dell'influsso fisico è inconcepibile ed incostruttibile. Se, come suppone quella teoria, la realtà si componesse di una moltitudine di sostanze assolutamente autonome, allora non sarebbe spiegabile il fatto dell'armonia dei loro mutamenti.

Se ciascun atomo e ciascun elemento della realtà è una cosa a sè, assolutamente indipendente nel suo essere, come avrebbe a regolarsi nei suoi rapporti cogli altri? Noi dovremmo aspettarci che ognuno se ne vada per la sua via incurante degli altri. Alcuno dirà che v'è una costringizione derivante dalle leggi di natura. Ma ciò non vale, perchè queste leggi non sono già ne sopra le cose, ne estranee alle stesse, ma sono nelle cose, non essendo altro che la pura espressione dei loro reali rapporti.

Non è già la forza di attrazione della terra o la legge di gravità che guida la luna per la sua via attorno alla terra, ma invece bisogna proprio dire che è la sua buona volontà: se essa deviasse dalla sua via e si allontanasse dalla direzione tangenziale nulla potrebbe derivarne a lei nè dalla terra nè dalla legge di gravità. Essa segue

esclusivamente la sua propria natura od inclinazione ; e lo stesso vale per tutte le altre cose, poichè le leggi naturali non necessitano le cose, essendo esse semplici espressioni dei reali rapporti fra loro. Esse non spiegano il *come* ed il *perchè* dei molteplici rapporti fra le cose, ma dicono solamente con una formola generica che tali rapporti esistono.

In verità l'atomismo dovrebbe con Lotze proporsi il problema : Donde viene che fra tante sostanze e fra tanta varietà di rapporti si possano applicare delle formole generali ? Se ciascuna di queste sostanze è indipendente dalle altre sia nel suo essere che nella sua essenza perchè non lo sarà anche nei suoi rapporti ?

L'uniformità potrebbe condurne ad un altro concetto sulla natura delle cose. Se sopra una vallata cadesse una grande quantità di pietre, le quali fossero in tutto perfettamente somiglianti, noi dovremmo dedurne che esse sono frammenti di un tutto preesistente. Ora la stessa supposizione non dovrebbe valere anche pel nostro caso ? Le diverse parti del mondo non dovrebbero apparirci, non già frammenti di un tutto preesistente, sibbene *membra viventi* di un'unica essenza ? Questa è la conseguenza che Lotze ne deduce. L'influsso e la permanenza delle leggi di natura in tutte le cose dimostrano che gli elementi dell'universo non sono così estranei fra loro come suppone la teoria atomistica. L'universale rispetto reciproco che regna fra tutte le cose, solo allora si spiega se noi poniamo che tutte le cose sono *membra e parti di un'unica essenza o sostanza*. Nel corpo organico non si danno mutazioni isolate, ma ogni mutazione provoca delle mutazioni corrispondenti nelle altre parti del corpo. Così anche il mondo è un unico sistema nel quale non si danno processi isolati, ma ciascuno sta in rapporto con tutti gli altri, e la mutazione della parte corrisponde ad una mutazione del tutto.

Se questo Tutto noi lo chiamiamo con Spinoza Dio, allora ogni influsso reciproco si avvera in lui, inquantochè una variazione, un moto in una parte del suo essere, cagiona un moto e una variazione in tutte le altre parti della sua stessa essenza.

Ecco dunque che il fatto dell'influsso reciproco universale conduce al concetto dell'unità della realtà. Esiste una sola essenza con una sola e armonica attività. Le singole cose sono momenti della sua essenza ; i loro movimenti determinati da influsso reciproco non sono in realtà che espressioni particolari di un unico moto della sostanza stessa. Per servirmi della terminologia di Kant : « L'universale influsso

reciproco *mundus sensibilis* è una *unitas phenomenon*, alla quale corrisponde nel *mundus intelligibilis* l'*unitas noumenon* della sostanza ».

Orbene, se noi colleghiamo queste riflessioni coi risultati delle nostre discussioni ontologiche secondo le quali i fenomeni materiali sarebbero indici di processi psichici, ecco allora che questa unità cosmica si presenta come specchio di un'unica vita intellettuale di un essere universale. Ecccoci così caduti nella teoria del panteismo, che si potrebbe anche chiamare nel senso stretto della parola monoteismo. *Dio solo esiste : tutto ciò che è, esiste per Dio e in Dio.*

Prima di spiegare meglio questa teoria, bisognerà far precedere qualche osservazione intorno alla relazione tra causalità e finalità.

§ 7. — Causalità e finalità.

Abbiamo già dichiarato più sopra che la condanna del teismo antropomorfo e della sua spiegazione del corso della natura secondo la volontà di un'intelligenza distinta dalle cose non include il rifiuto di una spiegazione teleologica del mondo. Noi vogliamo ora dimostrare che un concetto teleologico del mondo organico s'impone, e che di qui si estende a tutte le cose senza nuocere con ciò al rapporto causale.

Noi cominciamo col domandare : Perchè siamo noi soliti considerare teleologicamente, una serie di processi cioè come cause destinate a produrre un dato effetto ? Evidentemente perchè essi ci sembrano diretti a uno scopo, come dice il nome stesso *τελος* : con altre parole il risultato del processo ci pare qualche cosa di conforme per quell'essere che lo produce. Il concetto di causalità è prima di tutto un concetto destinato al campo dell'attività umana. Il lavoro umano è il tipo più perfetto di attività teleologica. Ciò che è essenziale in questo fatto è in principio una volontà che si prefigge un dato scopo, nel mezzo un'attività che conduce ad esso, infine una volontà che gioisce dello scopo ottenuto. Nel lavoro umano alla volontà si aggiunge l'intelletto a servizio della volontà stessa. Questo presenta alla volontà contemporaneamente lo scopo e il mezzo di raggiungerlo, e guida nello stesso tempo l'attività che eseguisce. L'intelletto non è però essenziale all'attività teleologica, essenziale è soltanto la volontà. Tutti i processi istintivi del sistema psico-fisico, il respirare, il poppare, il masticare,

l'inghiottire, sono attività teleologiche. Esse sono delle attività guidate per mezzo della volontà e di una necessità sentita ; e da esse una volontà viene soddisfatta ; pur mancando qualunque concetto dello scopo e dei mezzi. È necessario far osservare che la connessione teleologica non esclude quella causale, che, anzi la presuppone. Lo stesso processo che è teleologicamente spiegabile è causalmente costruibile. Le sue cause sono : *una volontà determinata e uno stimolo operante come motivo.*

Consideriamo prima di tutto i processi teleologici in quel campo ove essi nascono, vale a dire nella vita psichica. Anche qui ha luogo un processo causale ; l'avverarsi di ogni processo psichico è determinato da cause : una sensazione suscita un'idea nella coscienza e questa una seconda e così di seguito. Un sentimento, un desiderio provocano l'attenzione e danno un'altra piega al succedersi dei concetti.

I processi sono causalmente determinati ; sicchè a noi è lecito arguire che in una data costituzione psichica un tal processo deve avere ciascuna volta le stesse conseguenti manifestazioni. Ma gli stessi processi sono determinati pure teleologicamente, ossia con tendenza ad un fine. Tuttavia questo scopo non è precedentemente concepito, almeno in modo così chiaro e distinto, così che dopo non resti che la sua pratica attuazione. Un oratore tiene un discorso : egli è stato assalito e vuol difendersi ed opporsi ai suoi avversari ; i pensieri e gli argomenti gli vengono alla mano, e così pure i paragoni, e le citazioni opportune, e le malignità contro l'avversario, e le cortesie per gli uditori. È il filo dell'associazione delle idee che dai concetti precedenti conduce ai conseguenti, ma fra le migliaia di collegamenti associativi possibili l'oratore sa scegliere in ogni istante il più efficace, quello che conduce allo scopo. Così il complesso del discorso è determinato nello stesso tempo e casualmente e teleologicamente. Il corso dei concetti non è sempre così chiaramente determinato dallo scopo come in questo caso : si danno associazioni di idee vaghe e senza scopo, come nel sogno e nel caso di pazzia dove hanno il predominio. Ma in una vita psichica sana e normale, la determinazione del corso dei concetti avviene evidentemente sotto l'influsso della volontà.

In ogni prodotto dell'attività psichica vi è sempre la stessa connessione causale e teleologica dei diversi elementi. In un discorso, in una dimostrazione, in una poesia, ciascuna parte è subordinata al tutto, per la realizzazione dell'idea: è in certo senso un ἐξ ὁποθέσεως ἀναγκαῖον. La determinazione causale e la necessità interna estetica e logica vanno

di pari passo. Scorrendo la sequela dei concetti dal principio alla fine appare che ciascun elemento antecedente provoca il seguente ; e così pure passando dalla fine al principio si vede come la conclusione è quella che domina tutto l'antecedente fino dal principio : così in una dimostrazione l'assunto è quello che domina tutto il procedimento dell'argomentazione, e la finale del dramma è quella che influisce su tutta l'esposizione. Così l'ultimo è come il primo, dal quale il movimento ebbe principio.

Ciò che si dice dei singoli prodotti della vita intellettuale, vale per tutta la vita psichica presa nel suo complesso. Una vita umana sana e normale forma un tutto terminato in sè stesso, un'unità piena di significato : essa non è una sequela di avvenimenti casuali, un succedersi meccanico di elementi psichici, ma piuttosto una unità proteiforme, collegata insieme da una volontà determinata verso un fine, o meglio, una composizione musicale armonica e polifona. Noi non possiamo ricostruirne teleologicamente ogni elemento come potremmo fare con una composizione poetica, poichè ci imbatteremmo in un elemento che noi reputeremmo casuale. Ma noi non possiamo trattare il tutto come tale ; ciascun biografo vede la figura del suo eroe come un tutto collegato insieme da una interna ed intelligibile necessità, e da questo punto di vista egli ne coordina tutte le memorie della sua vita. Non è già per urti e spinte interiori che succede il movimento psichico, ma quasi per una forza d'attrazione verso il fine. Il fine poi è la realizzazione dell'idea, la quale attrae la volontà. La figura dell'uomo adulto preesiste nell'anima del fanciullo nascosta sotto quella forza istintiva che domina la sua nascita ; l'idea di un'opera vitale che sorge di per sè col nascere della vita dona all'attività dell'uomo la giusta direzione e la forza necessaria. Onde possiamo dire che la caratteristica di una vita sana e normale è la tendenza verso un fine.

Lo stesso vale per la vita di un popolo. Anche questo non procede per spinta o per urto, ma guidato dall'idea del suo perfetto sviluppo. Non voglio con ciò dire che esso abbia dinanzi a sè un'immagine semplice, chiara e sicura del suo avvenire, sibbene che dall'urto vivo di diverse correnti d'idee si manifesta la natura intima di un popolo. In tutte le diverse correnti esiste un'idea comune come motivo, in tutte è presente l'immagine futura, l'ideale del popolo ; e tutti i diversi gruppi e tutti i partiti mirano a questo ideale confuso ed incerto che illumina l'avvenire.

Adunque, causalità e finalità nella vita psichica e storica vanno di pari passo; e la caratteristica di ogni movimento psichico è il coincidere di una pluralità di elementi in un sistema ove ogni membro è governato da una necessità interna, logica, estetica ed etica.

Osserverò per transenna che qui è racchiusa la vera confutazione della teoria deterministica. Se la natura della causalità consistesse in una necessità esteriore, tale da escludere la necessità interiore, allora avrebbero ragione coloro i quali negano la sua applicazione per la costruzione del mondo spirituale. Ma costoro dovrebbero andare più innanzi e dire che in tali ipotesi la legge causale non avrebbe alcun valore non solo per la volontà, ma anche per la vita psichica in generale. Se però il concetto di causalità viene giustamente concepito e, come ne ammaestrano Hume e Leibniz, intendiamo per esso l'ineluttabilità delle leggi di natura, cioè l'armonia continua nelle mutazioni degli elementi, allora è evidente che tale legge non manca nel mondo spirituale come non manca in quello materiale. Tanto in un campo come nell'altro non esistono elementi esenti da leggi. Ogni fatto sta in una determinata relazione cogli altri che lo precedono, lo accompagnano, lo seguono. Noi conosciamo pochissimo queste relazioni: ci è impossibile ridurle in formule, ma esse esistono. Tutti ammettono che in uguali circostanze si devono verificare gli stessi fatti, e che stimoli uguali devono produrre uguali sensazioni e gli stessi sforzi della volontà come reazione. *Non è però vero che causalità significhi mancanza di libertà, poichè libertà non vuol dire mancanza di leggi. L'etica non avrebbe nessun interesse in una libertà della vita interiore che equivalga a mancanza di leggi e di rapporti tra i suoi elementi.* Che anzi l'avverarsi di elementi assolutamente indipendenti, ed il compiersi di atti volontari assolutamente isolati equivarrebbe al dissolvimento della volontà e di ogni vita psichica. Se ciò che segue non dipende in certo qual modo da ciò che precede, allora è inutile ogni esercizio, ogni esperienza, ogni principio, ogni educazione. Senza causalità non è possibile una finalità.

Venendo ora al mondo fisico, quali sono i rapporti fra causalità e finalità? Procedono ancor qui di pari passo, oppure bisogna esulare dal mondo fisico ogni finalità ed ogni interna necessità?

Questo è a dir vero l'opinione predominante fra i naturalisti, i quali ammettendo nella natura una necessità o meccanismo esterno alle cose, escludono ogni interna necessità. Essi non vogliono saperne di un pensiero teleologico, ed ha ragione il Baer quando dice che la te-

teleofobia è la loro caratteristica. Nè questa teleofobia è senza una ragione ed un fondamento, non già nella natura delle cose, ma pel timore legittimo nei naturalisti di una falsa teleologia. La teleofobia è un moto spontaneo di reazione contro la vecchia teologia, la quale rifiutava una spiegazione causale delle cose, per sostituirla coll'opera di una intelligenza operante con uno scopo.

Ma prima di tutto noi richiamiamo ciò che fu detto nel paragrafo precedente a proposito dei rapporti causali nel mondo fisico : ossia influsso reciproco non vuol dire altro se non mutazione corrispondente : qui non è il caso di parlare di ingerenza o di costringimento.

Influsso universale reciproco in tutte le parti dell'universo vuol dire che tutto il mondo forma un unico sistema con un unico movimento corrispondente, e che ciascun moto di ciascuna parte si connette ed armonizza coi movimenti di tutte le altre parti. Noi non insisteremo mai abbastanza su questo che la necessità è nel pensiero logico, ma non nella natura ; la regolarità delle leggi di natura non è altro che armonia spontanea di tutte le parti fra loro. E l'armonia è vicendevole ; il precedente determina il susseguente, ma noi possiamo dire del pari che il susseguente determina l'antecedente. Il riscaldamento della stanza è un effetto della stufa accesa ; ma noi possiamo anche dire giustamente che il raffreddarsi dell'ambiente è la causa del raffreddamento della stufa. L'urto che spinge un corpo contro un altro corpo è la causa determinante il movimento di questo ; ma vale anche il dire che il movimento del corpo urtato è la causa determinante dell'arrestarsi del movimento nel primo. Finchè non si tratta di procreazione ma solo di intercettazione di movimento, noi ci spieghiamo la cosa in questa maniera, e diciamo che senza la causa non vi sarebbe effetto, ma anche che senza effetto non vi sarebbe causa.

Ora si pone il problema : La connessione causale nel mondo fisico procede di pari passo con una connessione finalistica ? Fra le singole parti del mondo fisico esiste anche un rapporto teleologico ?

Vi è un campo dove chiunque ascolti senza pregiudizio l'impressione della realtà, risponde affermativamente, e questo è il campo dei *processi vitali*. I quali sono in ogni punto determinati come parti del sistema, e fra loro e col mondo circostante connessi mediante la legge naturale dell'influsso reciproco ; ma essi manifestano insieme una tendenza finalistica, poichè ciascuno di questi processi si connette regolarmente con una sequela di altri simili processi, il cui risultato finale è la con-

servazione del sistema, la conservazione della vita. Il pensiero spregiudicato vede nella vita lo scopo, e considera l'organizzazione e le funzioni specifiche del sistema come mezzi allo scopo; e se tali sono le funzioni, tali pure saranno gli organi corrispondenti.

Ora questo modo di vedere è giusto? Oppure è erroneo, e frutto di quelle incorreggibili tendenze dell'ingegno umano anche se sano e normale a considerare la natura da un punto di vista antropomorfo, ossia subordinatamente all'umana attività? Questo è appunto il pensiero dei nostri naturalisti teleolofobi. Per essi la considerazione causale è sufficiente: l'animale vede perchè ha occhi, ma egli non è fornito di occhi affinchè con essi egli vegga; esso urta perchè ha le corna: ma non si può dire che esso sia fornito di corna allo scopo di difendersi e di urtare; questo sarebbe un antropomorfismo ingiustificato. Per essi ogni considerazione teleologica è inversione e perversione della considerazione causale, che sarebbe l'unica vera considerazione della natura. Dopo il vecchio Lucrezio questo è il pensiero dei nostri filosofi naturalisti e meccanico-materialisti.

Essi dovrebbero proseguire su questa via e dire: Non è già vero che il toro urti il suo avversario allo scopo di soverchiarlo, ma invece perchè il toro lo urta l'altro cade a terra. Così pure: Non è già vero che il ragno intrecci la sua tela allo scopo di prendere le mosche, ma invece è perchè esiste la tela che le mosche vi incappano, e perchè il ragno è fornito di un apparato cibario che le mosche vi restano prese ed inghiottite e digerite. Di scopo e di fine non si deve parlare affatto, ma solamente di connessione causale. E se la cosa così si spiega pel ragno, i nostri naturalisti dovrebbero tirarne le conclusioni e dire: anche per l'uomo la cosa non può essere altrimenti. L'uomo non intreccia già le reti allo scopo di prendere i pesci: ma invece sono i fili che si intrecciano in forma di rete, perchè le sue mani si muovono in una data maniera; ed i pesci vi vengono presi perchè la rete viene gettata in acqua.

Forse anche al naturalista teleolofobo qui la cosa apparirà alquanto strana. Egli dirà: No: per l'uomo bisogna ammettere una attività tendente ad uno scopo; egli è dotato di intelligenza e di volontà, quindi nella sua attività e nei suoi processi di moto, la connessione causale coincide con quella finalistica.

Bene. Ma una volta ammesso questo, perchè non deve valere anche per la scimmia, pel cane, per l'ape e pel ragno? Il nostro filosofo il

quale ammette così risolutamente che l'uomo è un membro del regno animale, perchè vorrà essere fedifrago in questo caso? E che manca al ragno perchè la sua attività vitale debba essere giudicata in modo così diverso da quella dell'uomo? Forse la volontà e la comprensione dello scopo? Ma la volontà non si può escludere senza avere la pretesa di dogmatizzare intorno alla vita psichica interna. Ammettiamo che al ragno manchi l'intelligenza, ossia la previsione delle conseguenze. Ma per questo potremmo noi dire che alla sua attività manca ogni carattere finalistico? Forse che nel suo modo d'agire non è implicito questo ragionamento: La vita dipende dal fenomeno di nutrizione; per risarcire la materia che si consuma è necessario l'alimento: le mosche sono un alimento conveniente, e le ragnatele un buon strumento per prendere le mosche? Checchè ne sia, le medesime conclusioni sarebbero da applicarsi anche all'uomo ed alla sua attività; poichè del fenomeno di nutrizione e della compensazione necessaria, e della convenienza di questa materia piuttosto di quell'altra allo scopo preciso della nutrizione, il pescatore in ultima analisi non ne sa molto di più del ragno nella sua tela. Ne conseguirebbe che solo una piccolissima parte dell'attività umana dovrebbe ritenersi come avente uno scopo. O dovremmo noi metterci all'impresa di segnare i confini dell'attività finalistica, distinguendo fra l'intrecciare reti ed il prendere pesci, e fra il masticare, e l'inghiottire, ed il digerire; ed dire che l'una è attività finalistica, contrariamente all'altra, alla quale si dovrebbe attribuire esclusivamente una connessione di causa? Ma poi per il fisiologo, che dei processi di masticazione e di digestione ha un'idea scientifica, non assorgerebbero questi processi ad un valore finalistico? In conclusione io penso che sia cosa assurda il pretendere di volere nei processi vitali dell'uomo separare e distinguere fra quelli tendenti ad uno scopo e quelli privi di scopo, fra quelli dotati di connessione causale e finalistica, e quelli ai quali è da attribuirsi solamente una connessione causale.

Ma se per l'attività vitale dell'uomo bisogna riconoscere una tendenza finalistica, una tale tendenza non può negarsi per tutto il mondo animale. Se è finalistica l'attività che tende alla conservazione dell'esistenza, perchè non sarà finalistica l'attività che ha per iscopo la conservazione della specie? Così pure è impossibile riconoscere un finalismo alle così dette azioni spontanee, e negarlo ai processi vegetativi; ed ancora, una volta concesso un carattere teleologico pei processi

vegetativi nel mondo animale, è impossibile escluderlo pel mondo propriamente vegetale, nel quale gli stessi identici processi si compiono.

Ma dopo essere giunti fin qui, sarà difficile arrestarsi nelle nostre conclusioni.

Tutti gli esseri viventi non sono già delle cose cadute dal cielo in questo mondo, ma sono un risultato legittimo di esso ; essi sono sorti sotto l'influsso delle condizioni cosmico-telluriche del nostro pianeta. Solo in questo nostro mare potevano prodursi le diverse specie di pesci che conosciamo, e solamente sotto questo sole poteva sorgere questo mondo animale ed umano. Per far sorgere tutto questo mondo di viventi era necessaria la cospirazione di tutte le cose. « Questo regno animale — osserva ancora Baer — non può esistere senza il regno vegetale : questo alla sua volta non potrebbe esistere se la superficie rocciosa della terra non fosse stata per influenze chimiche e fisiche scomposta e ridotta in suolo permeabile. È poi necessario che questo suolo sia bagnato di tempo in tempo dalla pioggia, la quale non può cadere se prima l'acqua sotto forma di vapore non viene assorbita dall'aria, per la qual cosa si richiede anche l'azione solare. Da ciò si vede che per produrre il più piccolo filo d'erba è necessario tutto il sistema planetario, colle sue leggi di natura e coi suoi movimenti ».

Onde Goethe, il poeta che più d'ogni altro sentì l'unità di tutta la natura, esclama : « Il pulviscolo, e la stessa sterile pietra, opera secondo la sua legge, e porta al gran tutto il suo contributo » (1).

Così concessa in un punto la tendenza finalistica, è necessario estenderla a tutta la natura.

Ma il nostro filosofo naturalista nel suo orrore per ogni teleologia ne opporrà che al mondo esterno e materiale manca una vita interiore ed una volontà, ciò che sarebbe pure necessario per parlare di un finalismo.

Qui sta appunto il punto fondamentale di ogni opposizione alla concezione teleologica della natura : la concezione materialistica non vede nella natura che un ammasso inerte di atomi, mossi meccanicamente secondo certe leggi.

È opportuno osservare che in ciò la vecchia teleologia conviene

(1)

« Das Staubchen, selbst der unfruchtbare Stein,
Indem er sein Gesetz hat, muss er wirken
Und tätig für das grosse Ganze sein ».

pienamente colla teoria meccanica ; ancor essa considera la natura come una massa inerte e priva di vita, ma poi soggiunge che la natura non può aver dato a sè stessa un ordinamento così meraviglioso quale noi lo vediamo specialmente negli esseri viventi, e che perciò è necessario ammettere fuori della natura una mente la quale ha ordinato ed organizzato la materia secondo un fine. Contro una tale conclusione si leva la coscienza teorica del naturalista, e dice : di una tale intrusione di uno spirito noi non ne sappiamo nulla, ciò che del resto non spiegherebbe nulla, perchè questo non è altro che un *asylum ignorantiae*. Fin qui giustamente. Ma poi si va oltre e si nega ogni ragionevolezza alla dottrina teleologica in generale, soprattutto nel mondo organico. Ma qui si va incontro a conseguenze assurde già superiormente esposte ; perciò ecco che la dottrina teleologica di nuovo si riprende ; è un circolo vizioso che continua fino all'infinito.

L'unica via possibile per escire da questo labirinto a me pare sia quella di finirla col pregiudizio che la natura si componga di materia inanimata, e mettersi sulla piattaforma della teoria superiormente esposta del parallelismo.

Tutte le cose sono di natura psico-fisica ; il mondo psichico e volontario si estende quanto il mondo fisico. Onde si può dire : Nel mondo fisico, propriamente parlando, domina la causalità fisica ; ma nel mondo psichico corrispondente domina sopra tutto la finalità. Il materialismo ha ragione quando dice che tutti i processi di natura, anche quelli vitali, sono da spiegarsi solamente con cause fisiche, escludendo l'intromissione di una causa intelligente. Ma anche Spinoza e Schopenhauer hanno ragione quando dicono che tutti i processi fisici sono manifestazione esterna di processi interiori ; e che fra essi non solo si verifica una connessione causale esterna, ma anche una interna, che noi possiamo chiamare connessione teleologica.

Per ciò che riguarda i rapporti del mondo fisico colla teleologia, possiamo anche dire che in quanto i processi fisici vengono considerati come manifestazione di una vita volitiva interna, in tanto ad essi compete una tendenza finalistica. I processi fisici, come tali, verificano soltanto una connessione causale ; ma, come simboli di processi volitivi interni, verificano insieme una connessione finalistica. Prendiamo un esempio. Il fisico naturalista ci spiega il suono dell'organo, e qui ci mostra le canne con tale e tale conformazione, e là i mantici che comprimono l'aria. Ecco che si apre questa valvola, e l'aria precipita nella

canna, provocando una data oscillazione. Indi il fisiologo ci dà le spiegazioni che riguardano l'organista: abbiamo un cervello ed un sistema nervoso così disposto; ecco che una data eccitazione attraverso l'occhio, provocata dalla lettura delle note musicali, operando come pura causa fisica, provoca la tale reazione, che termina alle dita le quali premono i tasti in una data guisa. Questa è la parte fisica. Ma la cosa ha anche un'altra parte, che sono le sensazioni uditive e visive, e la soddisfazione che si prova al succedersi dei vari toni e della melodia: questa parte ha una connessione interna e teleologica. Essa anzi è la parte essenziale della cosa, nel mentre che i processi fisici nel sistema nervoso dell'organista non ne sono che la sua esterna manifestazione. Onde noi per amore di brevità, anche a questi processi fisici che ne manifestano la vita psichica interna, quali il suonar l'organo, il scrivere le note, l'intrecciare le reti, il prendere pesci, ci permettiamo di attribuire una tendenza finalistica.

Ed in generale noi attribuiamo a tutta la vita organica una tendenza finalistica; non già che essa sussista per opera di un'intelligenza esterna alle cose, ma perchè è essa manifestazione di una vita interna che si svolge con interna necessità. L'apparente finalismo della vita corporea è l'immagine di un reale finalismo della vita interiore (1).

Nè bisogna credere che un tale parallelismo fra la vita fisica e la vita psichica sia ristretto ad alcuni pochi casi; no, esso è semplicemente generale. Non solo alcuni pochi processi di movimento, quali sarebbero i così detti movimenti arbitrari degli animali, ma tutti indistintamente i processi di moto sono accompagnati da processi interiori, coi quali hanno qualche somiglianza. Noi crediamo di poter dire con *Schopenhauer* che ogni processo fisico non solo del mondo animale e vegetale, ma anche del mondo inorganico, è manifestazione di una volontà; di una volontà però non come la nostra che è illuminata da un intelletto, ma di una volontà presa in un senso generale, che comprenda anche il cieco istinto, e l'impulso privo di ragione. Se una tale concezione è possibile ne segue

(1) SPINOZA non pensa a trarre questa conseguenza dalla teoria parallelistica, contrariamente a LEIBNIZ, il quale nella sua *Monadologia*, così scrive: « Le anime agiscono secondo le leggi delle cause finali, per appetizioni, fini e mezzi. I corpi agiscono invece secondo le cause efficienti o dei movimenti. Ed i due regni, quello delle cause efficienti e quello delle cause finali, armonizzano fra loro ». (*Monadologia* § 79).

che tutti i processi di natura, in quanto sono manifestazioni di una volontà, debbono averne la qualità propria della stessa, che è la tendenza finalistica. Le unità volitive inferiori poi, ricapitolandosi nelle volontà superiori, e da ultima in una volontà altissima e finale, segue che la natura non sarebbe altro che la manifestazione di un'unica volontà la quale sarebbe rivolta ad un unico scopo. Onde la tendenza finalistica della natura nella vita organica non sarebbe altro che un aspetto della universale tendenza finalistica del cosmo. Se noi chiamiamo questa universale volontà, volontà divina, ed il suo svolgimento finalistico, vita divina, ne possiamo concludere che la vita divina è la sorgente di tutti i fini, e che in essa si verifica ogni momento della realtà, e che l'attuazione della sua volontà è la base e lo scopo di tutte le cose. La legge di natura colla sua connessione causale è per la nostra conoscenza sensitiva l'immagine della connessione interna e teleologica di ogni istante, nell'attuazione della divina essenza. O per usare il linguaggio di Kant: il *mundus sensibilis* e la sua connessione causale è la manifestazione del *mundus intelligibilis*, e della legge di natura, che è la legge morale.

Sarà bene avvertire che noi non possiamo condurre a termine questa considerazione, poichè a noi non è dato di poter abbracciare tutta la realtà del mondo interiore.

La nostra cognizione tende dapprima all'aspetto esterno della realtà; perciò per la nostra scienza la concezione causale propria del naturalista ha il predominio. La spiegazione teleologica non è che un postulato, o meglio una possibilità indeterminata; noi calcoliamo i movimenti dei pianeti, ma, per richiamare un esempio superiormente addotto, il nostro orecchio non sente « l'armonia delle alte sfere ». Hanno perciò ragione i naturalisti quando essi si restringono alla sola considerazione causale; ma hanno torto quando essi oppongono una pretesa impossibilità alla spiegazione teleologica non soggettiva, ma oggettiva delle cose; ossia non quando dicono che la tendenza finalistica nella natura trascende la nostra conoscenza, ma quando sostengono che nelle cose v'è nè scopo nè senso.

Il naturalista — secondo K. v. Baer al luogo citato — deve rispondere a tre domande: che cosa? in qual modo? perchè ed a quale scopo? Ma io non gli farei alcun rimprovero se egli lasciasse da parte l'ultima di queste domande, e se credesse che il suo compito fosse ristretto ad accertare i fatti, ed a descriverne la loro connessione causale. Ma

egli come uomo deve inevitabilmente proporsi anche la terza questione, e domandarsi il « perchè » delle cose. Questa del « perchè — a quale scopo » è come una categoria della nostra vita interiore, che noi trasferiamo anche nella natura ; onde in ogni processo vitale nella natura noi vediamo sempre una connessione teleologica. Nessuno può soffermarsi a considerare diversi processi della vita animale come perfettamente eguali ed equivalenti nella successione causale : ma ciascuno è indotto a prescieglierne alcuni ed a considerarli come i più eminenti, siccome quelli ai quali nella connessione teleologica gli altri si raggruppano intorno.

Di un insetto che passa per diversi gradi di sviluppo, che dapprima è uovo, poi bruco, poi crisalide e finalmente farfalla, e quindi di nuovo uovo per riprendere il suo ciclo evolutivo, di un tale insetto noi diciamo che la vita di farfalla è il grado più eminente di sviluppo, e che le altre forme di esistenza sono inferiori, e quasi necessarie premesse. Così pure se noi potessimo considerare con un solo colpo d'occhio tutta l'evoluzione di un pianeta, o di un sistema solare, noi distingueremmo in essa un punto più eminente, che abbia ragione di scopo per tutto il ciclo di evoluzione. Ma noi non potremmo addurre alcun' argomento in appoggio al nostro apprezzamento. I gradi di sviluppo dell'insetto sono egualmente certi; e la farfalla esige e suppone lo sviluppo dell'uovo, come l'uovo esige e suppone la farfalla. Chi reputasse più bello e più importante l'uovo od il bruco che non la farfalla, non potrebbe essere contraddetto in nessuna maniera. Così non potrebbesi contraddire a colui il quale riputasse che lo scopo della vita di un animale sia quello di produrre una certa quantità di concime, la quale sarebbe da aumentarsi col proprio cadavere in decomposizione.

Nè altrimenti stanno le cose quando trattasi della vita di un uomo o di un popolo : e se alcuno considerasse come i più preziosi atti della vita i godimenti della tavola, e tutte le altre soddisfazioni sensuali, non potrebbe essere contraddetto : e se alcuno non sapesse distinguere fra le diverse azioni ed attività vitali, e tutte gli sembrassero egualmente importanti od egualmente vane, nulla gli potrebbe essere opposto. Qui dunque non si tratta di una conoscenza *obbiettiva*, ma di una *distinzione soggettiva* di certi elementi in rapporto a certi altri. Mancando di volontà e di sentimento ed essendo dotati esclusivamente di intelligenza, è assolutamente impossibile assorgere ad un pensiero teleologico. In tale ipotesi ogni cosa sarebbe egualmente importante

o vana, o meglio : ogni cosa non sarebbe nè importante nè vana, ma solamente certa : ed ogni giudizio esprime rapporti di valore sarebbe assolutamente incomprensibile.

In certo senso una tale intelligenza astratta e libera da ogni sentimento è propria del naturalista, e tale deve essere, affinchè lo stesso possa compiere bene il suo compito, che consiste nella pura esposizione dei rapporti fisico-causali fra le cose. Ma il naturalista non deve credere che questa qualità che gli compete come tale, che consiste nel farsi superiore ad ogni senso di simpatia o di antipatia, debba essere anche la qualità propria di ogni uomo. Invece ciò che ad ogni uomo è essenziale è la percezione della differenza dei valori, è la facoltà di saper distinguere fra il bene ed il male, fra il bello ed il brutto, fra il grande ed il piccolo : e la perdita di una tale facoltà equivarrebbe alla perdita della personalità stessa ; perchè non è l'intelligenza astratta quella che dà forma e consistenza alla personalità umana.

Etica
L'opposto della fisica è l'etica. Essa considera la vita dal punto di vista dei valori ; la riflessione teleologica è quella propria del suo pensiero : per la realizzazione dei beni che danno un valore alla vita sono necessari tali e tali rapporti, tale e tale formazione e svolgimento della vita sociale ed individuale. L'*arte* e la *poesia* sono le forme sue proprie di esposizione. Nella manifestazione dei valori della realtà anche la *religione* ha la sua ragione d'essere ; perciò ancor essa è in stretti rapporti coll'*arte* e colla *poesia*, ciò che del resto anche l'*antropologia* ammette. L'esposizione religiosa artistica delle cose e la loro spiegazione scientifica stanno ai due poli, ma non si escludono a vicenda. La scienza si rivolge all'intelletto, e vuole comprendere la realtà sotto certe idee generali e certe formole, senza riguardo alle differenze subiettive di valore. La religione invece si rivolge alla volontà, al sentimento, e nella vita umana vuole sopra tutto far sentire i rapporti di valore ; essa mette in evidenza gli ideali e gli scopi della vita, dai quali poi si deducono i giudizi di valore che servono alla volontà come di norma e di motivo. Ora, una tale diversità di compiti non può risolversi in opposizione sistematica, ma piuttosto in pacifico e vicendevole complemento.

§ 8. *Il Panteismo e l'anima dell'universo*

Noi ritorniamo ora alla domanda che anteriormente ci siamo proposti, e ci domandiamo: Tutte queste forme di desiderio e di volontà che in mille maniere ci si presentano nella realtà, sono veramente comprese nell'unità di una sola essenza e volontà? All'unità del mondo fisico nell'influsso fisico universale corrisponde un'unità di vita interiore creatrice di sè stessa, in cui ogni altra vita venga racchiusa? L'affermazione di questa questione dà origine all'ipotesi cosmologica del *panteismo idealistico*.

Ecco quali sono i caratteri essenziali di questa teoria:

I. L'essere è una sostanza unica. Gli oggetti particolari non hanno autonomia assoluta. La loro essenza ed esistenza è compresa nell'universo, nell'*ens realissimum et perfectissimum* di cui essi in maggiore o minor grado sono membra distinte. Secondo l'espressione di Spinoza: « L'essere è una sostanza e gli oggetti particolari sono modificazioni e momenti di essa ».

II. L'essenza dell'universo ha due aspetti: natura e storia. Secondo Spinoza la *sostanza* si svolge e si rende a noi comprensibile sotto due attributi: quello dell'estensione e quello della coscienza. Da ciò ne segue che il mondo spirituale rappresenta il vero essere, mentre il mondo materiale non è che la manifestazione sensibile.

III. L'influsso fisico universale dei corpi è la manifestazione della necessità interna, teleologica colla quale il Tutto-Uno sviluppa la sua stessa essenza in una molteplicità di modificazioni coordinate in un cosmo di idee concrete (*Monadi, Entelechie*). Spinoza direbbe: la sostanza è *causa sui*, oppure *causa libera*. Essa svolge la sua essenza per interna (Spinoza direbbe: logico-matematica) necessità.

È fondata questa teoria? Dopo ciò che antecedentemente si è detto, nessuno si aspetterà che io mi proponga di farne una dimostrazione stringente per l'intelletto: qui non si tratta di erigere una dimostrazione costringente, ma unicamente di far vedere che chi si mette a considerare sopra le cose e il loro significato senza alcun pregiudizio, viene condotto a queste ultime conclusioni.

Io mi richiamo alle considerazioni accennate nei precedenti articoli,



all'unità del mondo organico, per mezzo della universale connessione di causa, alla spontaneità di tutte le parti a coordinarsi a vicenda, e concludo che nella natura non esiste necessità di sorta.

Anzichè un tutto discontinuo tenuto insieme da una forza esterna, la realtà nei suoi movimenti manifesta una spontaneità interiore che non può essere sostituita o partecipata da alcuna forza esterna alla realtà. Io mi richiamo anche al doppio aspetto di anima e di corpo sotto il quale la realtà si manifesta nella nostra natura umana, ed alla supposizione che ne deriva che la corporeità non sia altro che indizio di una corrispondente natura interiore. Io mi richiamo finalmente alla « tendenza finalistica » che si manifesta in quella piccola parte della realtà della quale noi abbiamo una conoscenza migliore e più intima di ogni altra ; nè credo che si faccia violenza ai fatti se si ricostruiscono alla stregua di una filosofia speculativa, che del resto cammina sulle tracce del senso comune, e dico : Lo sviluppo od evoluzione terrestre tende alla vita, la vita tende alla coscienza, la coscienza allo spirito, la vita spirituale e storica è lo scopo supremo dell'esistenza terrestre ; quindi, se vale la conclusione dalle parti al tutto, dico : lo scopo supremo dell'essere in generale è una vita spirituale altissima.

Nè vale l'opporci che la vita spirituale sulla terra piuttosto che lo scopo supremo può essere considerato invece come un piccolo episodio dell'esistenza, poichè l'inevitabile conseguenza della attuale situazione cosmica è la cessazione della vita e dello spirito. Poichè noi potremmo rispondere : anche la vita dei fiori di una pianta passa, nel mentre che la materia resta ; ma ciò non ci impedisce di veder nel vivere e nel fiorire della pianta stessa lo scopo della sua esistenza. Così la terra può anche una volta fiorire e poi morire, nè con ciò è escluso che la vita e precisamente la vita spirituale sia lo scopo di tutta la evoluzione terrestre. Nè la realtà deve considerarsi per nulla perchè non è eternamente duratura ; ciò che passa rimane eternamente parte integrante della realtà, la cui esistenza non è racchiusa nei brevi limiti del momento presente. Del resto, che cosa ne sappiamo noi dei destini del nostro globo, e di tutto il sistema solare ? Essi possono bene assorgere ad un avvenire ben più grande di quello che oggi possano immaginare i nostri naturalisti. Siccome uno stato primitivo della realtà non esiste ma solamente esiste un punto estremo per le nostre ricerche, così deve essere della situazione finale della realtà : i limiti della nostra mente non sono quelli della realtà. L'insetto che vive un giorno vedendo

tramontare il sole, e col sole la sua vita, può forse pensare che tutto è finito, e che la luce tramonta per sempre, e che tutto il mondo affonda nelle tenebre eterne. Ma l'uomo che ha visto il tramonto di tanti soli e tante nuove e liete aurore, l'uomo deve avere appreso a credere che nell'infinito vi è mente e possibilità per molte cose che egli non vede.

Ora concludendo e riepilogando queste riflessioni, non possiamo forse noi dire: ciò che noi vediamo nella nostra piccola esistenza, e ciò che crediamo di riconoscere nella vita terrestre, ciò vale in generale per tutta la realtà; essa *ha scopo e ragione d'essere in una pienezza di vita, in una vita spirituale infinita ed eterna*, la cui ampiezza supera ogni nostro intendimento, e della cui essenza noi abbiamo un'immagine nell'essenza di ogni essere spirituale?

Io credo che noi possiamo dir questo; e possiamo anche aggiungere che non vi è concezione che meglio di questa ci renda più comprensibile la realtà. I fenomeni della vita organica e quelli della vita spirituale psichica con questa concezione solo riescono comprensibili.

Secondo la concezione materialista-atomistica la vita spirituale si presenta nella realtà come una anomalia, che non si può sopprimere perchè la sua reale presenza è evidente, ma senza la quale la spiegazione dell'universo sarebbe chiara e perspicua. Così essa rimane come una incomoda rimanenza, e parecchi sono così schietti da dichiarare col Du Bois-Reymond che anima, coscienza, spirito sono secondo la loro filosofia degli enigmi impenetrabili. Invece secondo la nostra filosofia lo spirito si sente al suo luogo proprio in mezzo alla realtà; esso si sente carne della sua carne ed ossa delle sue ossa; meglio esso si sente spirito del suo spirito. Io non credo che si possa addurre argomento più forte contro la solidità di una filosofia, di questo che essa sia costretta a considerare l'esistenza dello spirito come qualche cosa di assolutamente misterioso: e d'altra parte non trovo argomento più valido per comprovare la verità di una filosofia di quello che essa ne conduce a considerare ed a sentire lo spirito nel bel mezzo della realtà come in propria dimora.

Che una tale filosofia abbia una grande forza persuasiva, ne è prova la straordinaria unanimità dei migliori pensatori, che, se ne eccettui alcuni scienziati-filosofi, riconobbero in essa l'ultima e definitiva espressione delle realtà. Verso di essa convergono i pensieri dei più liberi e profondi pensatori tanto in Oriente che in Occidente, nell'antichità come nell'epoca moderna. Anche la cultura greca colla filosofia

platonico-aristotelica si mantiene in un giro analogo di concetti. A questo concetto, quasi direi contro la sua stessa volontà, è condotto anche il Medio Evo. Ad esso ritorna soprattutto il pensiero moderno ogniqualevolta che più liberamente e coraggiosamente si manifesta. Giordano Bruno e Spinoza vengono condotti a queste conclusioni dallo sviluppo della nuova cosmologia e scienza naturale, mentre la filosofia speculativa tedesca arriva allo stesso punto per mezzo del metodo storico. *La realtà è un'unica vita spirituale, il cui aspetto visibile è lo sviluppo della vita psichica e soprattutto lo sviluppo dello spirito umano sopra la terra.*

Al tempo dell'egemonia della filosofia speculativa l'idealismo assoluto rappresentava anche la verità assoluta. Le cose stanno ora diversamente. La simpatia del pubblico colto (quando esso si occupa ancora di filosofia) s'indirizza piuttosto verso un materialismo scientifico oppure verso uno scetticismo logico. La considerazione fisica delle cose ha esclusa ogni riflessione speculativa e poetica. I nostri naturalisti non hanno più occhio per la vita interiore nelle cose. Il concetto di un'anima universale, di un'essenza spirituale abbracciante tutta la realtà, di un *mundus intelligibilis*, sembra ad essi simile all'idea di un Dio antropomorfo, e quasi un sogno fanciullesco. Essi non abbisognano di questa ipotesi; essi possono spiegare il mondo per mezzo degli atomi e delle forze fisiche, se ne eccettui forse quei processi speciali che si avverano nel cervello delle creature viventi. Si dice che la scienza è entrata nell'epoca della virilità e non può più permettersi il divertimento di simili speculazioni fantastiche.

Se alcuno è soddisfatto dell'aspetto meccanico del mondo e vuole rimanere in esso, nessuno può levarlo dalla posizione che egli ha scelto. Egli può dire: questo è quanto noi sappiamo. Tutto il resto sono chiacchiere. Fin qui noi non possiamo aggredirlo. Egli diventa aggredibile invece quando dice: quello che noi non sappiamo non esiste; e nulla noi sappiamo dell'universo all'infuori di ciò che ne insegna l'astronomia e la fisica.

Ad un tale dogmatismo negativo è opportuno opporsi con delle domande, poichè come già osservò Hume e prima di lui Socrate, in questo campo chi domanda è sempre in vantaggio in confronto di chi deve rispondere. Adunque, domanderemo al nostro naturalista: tu sai ciò che il mondo è in sè stesso, ossia una grande moltitudine di atomi, e che non è da parlarsi nè di anima nè di spirito, se ne eccettui alcuni

cervelli, prodotti occasionali del nostro globo, e forse di qualche altro corpo celeste. Ma donde proviene questo tuo sapere? Forse da ciò che tu non hai mai veduto alcuna anima del mondo o qualche cosa di somigliante? Ma dimmi: Hai tu mai veduto l'anima di un animale o di un uomo? Eppure non dubiti della loro esistenza. Ci credo, tu dirai, perchè io ne vedo il cervello ed i nervi. Ottimamente! quindi tu non crederesti ad un'anima del mondo se non nel caso in cui tu potresti vederne i nervi ed il cervello? Ma se il mondo ha un cervello non dovrebbe avere anche occhi ed orecchi e gambe e braccia, ovvero ali o pinne, ed una colonna vertebrale, ed il cuore e lo stomaco? Dunque se il mondo avesse la figura di un immenso uccello, o quella di un immenso cetaceo, o di un elefante, e se masticasse e digerisse come tutti gli altri animali, allora tu pure penseresti che in esso deve esistere un'anima?

Veramente sarebbe questo un essere meraviglioso e prodigioso. E se esiste un'anima del mondo, tanto per accreditarsi presso qualche fisiologo, non avrebbe fatto male ad incorporarsi sotto una tal forma.

Un animale abbisogna di tutto ciò; delle gambe abbisogna per grattarsi e per muoversi, dello stomaco e dei denti, e degli occhi per spiare la preda, e di un sistema nervoso per regolare tutti i suoi movimenti. Ma il Tutto non abbisogna di tutto ciò, nè di un sostegno per star ritto o per camminare, nè di un sistema digerente, nè di occhi o di orecchi; perchè esso non ha nulla da vedere o da udire fuori di sè, e perciò non abbisogna neppure di nervi o di cervello. O avrebbe forse dovuto assumere tutto questo apparato organico per accreditarsi presso qualche naturalista del XIX secolo, sedente sull'alto del suo pirronismo, o per persuaderlo che là dove il pensiero di Laplace si arresta, là non termina ancora la realtà?

O per legittimare nel nostro fisico pirronista la supposizione di una unica vita psichica interna, dovrebbe forse questa assumere la forma se non proprio animale, almeno di un corpo dalle parti contigue, come per esempio una collina? Troverebbe ancora ostacolo la nostra idea se l'universo formasse un tutto continuo, così che ci apparissesotto forma di un sistema di corpi distribuiti per l'immenso spazio? Ciò che ai nostri giorni fa difficoltà è forse una tale mancanza di unità? Ma donde viene l'unità ad un corpo animale? Forse dalla contiguità delle parti? No certamente, ma dalla unità funzionale di tutte le parti. Quindi la mancanza di contiguità delle parti non fa alcuna difficoltà all'unità

del tutto. Ancorchè il tutto sia diviso in bilioni o triloni di parti, ciò non fa nulla se fra le parti vi è un'unità di movimento. E ciò, per quanto il nostro occhio può vedere, si verifica esattamente in tutto il cosmo. O forse il movimento del nostro sistema solare è troppo semplice ed uniforme? Forse che solamente i sistemi più complicati di movimenti, come quelli che si osservano nei corpi animali, solamente questi sistemi possono considerarsi come vivificati ed animati? Fechner nella sua opera *Idee per una storia della creazione* (p. 106) così risponde: « Se noi dall'intricato sviluppo dei nostri cervelli ci sentiamo inclinati a considerarli come uniti ad una nobile essenza spirituale, che diremo dell'universo che è infinitamente più avviluppato, essendo esso il viluppo di tutti i viluppi esistenti, fra i quali il nostro cervello? Perchè non considereremo come collegata con esso una più alta essenza spirituale? A noi sembra semplice la costruzione dei cieli, perchè noi facciamo osservazione solamente alle grandi masse, e non al loro concatenamento. I corpi celesti non sono già delle masse uniformi, ed i rapporti esistenti fra essi di luce e di peso, sono assai multiformi e complessi. Che il molteplice nel mondo si raggruppi e si coordini in unità, non contraddice, ma, anzi conferma l'idea che ad esso corrisponde un'unità spirituale. Infatti che cosa ci impedisce di considerare i pianeti quasi fossero le cellule gangliolari del cervello di tutto il Cosmo? Sono essi forse troppo grandi per questo? Ma il cervello di tutto il cosmo non dovrebbe avere delle cellule assai più grandi che non quelle di un cervello animale? Ovvero la loro organizzazione non pare che corrisponda? Eppure vi sono in essi gli stessi ed identici elementi; carbone, azoto, ossigeno, nitrogeno, ferro e fosforo, ed altri moltissimi; e fra essi si verificano migliaia di influssi reciproci, non diversamente da ciò che può succedere nel ganglio cerebrale. Chissà quanto grande ed evidente rassomiglianza si verificherebbe se si potesse ingrandire sufficientemente il ganglio cerebrale, e se ne potesse così conoscere l'intima struttura, e le forme infinite del movimento.

Nägeli nell'opera già superiormente citata « intorno ai limiti della conoscenza scientifica » (1), dove insiste con gran forza sulla limitatezza della nostra conoscenza di fronte all'infinito, sia esso l'infinitamente grande come l'infinitamente piccolo, espone questo pensiero: « Come « la » divisibilità non ha limiti, così per analogia dobbiamo concluderne

(1) *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, 1884, p. 572.

« che anche la coordinazione ed organizzazione delle parti individue
« h unità di organismo continua fino all'infinito. Noi dobbiamo pre-
« supporre un'organizzazione dei gruppi individuali inferiori in gruppi
« superiori sempre più grandi. I corpi celesti sono delle molecole, in
« confronto di un organismo di ordine superiore, e tutto il nostro si-
« stema planetario non è altro che un gruppo molecolare di un tutto
« infinitamente più grande, che noi ci immaginiamo come un unico
« organismo, e che alla sua volta è forse parte di un tutto organico
« ancora più grande ».

Il naturalista dirà che queste non sono che fantasie. E veramente noi non attribuiamo ad esse un maggior valore ; ma anche qui la fantasia ha ragione ed adempie il suo compito che nel caso nostro è quello di ricordare all'intelligenza i suoi limiti. La ricerca scientifica deve procedere tranquillamente per la sua via, senza badare alla fantasia. Ma essa non deve pretendere di poter dire che nel mondo non esiste nulla all'infuori di ciò che è noto ai nostri fisiologi e naturalisti. Migliaia di cose possono esistere nel cielo e nella terra, che la sapienza delle nostre scuole di oggi non sa neppure immaginare.

La scienza naturale potrebbe essere ammaestrata dalla sua stessa storia, dalla quale sa quante e quali meraviglie non furono scoperte in questi ultimi duecento anni sulla terra col microscopio, nei cieli col telescopio. Se ad un fisico del Medio Evo noi avessimo esposto la nostra teoria intorno alla via lattea, e la dottrina dell'evoluzione cosmica, e la struttura del nostro occhio, e il moto delle onde luminose, e tutte le altre teorie che si leggono nei nostri libri di scuola, egli avrebbe considerato tutto ciò come sogno di una fantasia esaltata. Ora se noi giungessimo al possesso dei mezzi convenienti per la conoscenza del mondo interiore, o se a noi fosse dato il dono di leggere nella vita dell'anima, forse che non potremmo anche in questo campo giungere a delle meravigliose scoperte? Forsechè solo al mondo corporeo è dato di rivelare sempre nuove meraviglie? O non potrebbe il mondo interiore rivelarne di più grandi, sia per ricchezza di contenuto, che per squisitezza e grandiosità d'organizzazione, purché al nostro occhio fosse dato di vederle?

Noi non abbiamo certamente questo dono, e ci tocca divinare per mezzo di analogia l'importanza spirituale dei corpi e delle forme corporee. Solamente della natura umana noi sappiamo qualche cosa, e nel mondo inferiore all'umano scorgiamo qualche vestigio : ma noi

non possiamo innalzarci al mondo sovrumano, perchè la nostra conoscenza non può essere superiore alla nostra stessa natura ; comprendere Dio equivarrebbe ad essere Dio. Ma il dire che in questo mondo superiore non esiste nulla, perchè il nostro occhio nulla vi vede, ciò non è da uomo saggio. Il dogmatismo negativo non è meno presuntuoso del dogmatismo positivo. Ciò che si conviene all'uomo si è di stare con venerazione davanti all'Immenso ed all'Infinito, fonte e scopo di ogni vita e di ogni essere.

Ma per ciò che riguarda le singole vite spirituali ed i loro rapporti colla psiche universale, noi crediamo che questi debbano concepirsi secondo lo schema dei rapporti esistenti fra la psiche individuale ed i suoi singoli momenti. Come i singoli sentimenti, le aspirazioni, i pensieri vengono a formare un tutto uno nelle singole vite psichiche, così le singole vite psichiche concorrerebbero a formare l'immensa unità della vita divina, innestandosi alla stessa, forse mediante una lunga catena intermedia. Con ciò essi non perderebbero la loro propria sussistenza, che è evidentemente relativa. Come nella nostra vita psichica ciascun impulso od affetto, ed ogni successione di pensieri o gruppo di concetti, pur avendo una certa propria sussistenza, tuttavia fa parte del tutto ed influisce su di esso, così è di ciascuna vita psichica; nulla perdendo della propria sussistenza, essa fa parte di una vita più grande e più ricca. La costituzione dei corpuscoli del mondo organico può servire di esempio: la cellula, pur avendo una relativa sussistenza, è membro in un corpo ; il quale alla sua volta è membro dipendente ma pure per sè sussistente nella vita della specie e nella vita terrestre, la quale alla sua volta appartiene ad una organizzazione più grande e più vasta.

Nè si può opporre che noi non siamo immediatamente consapevoli di questa subordinazione della nostra psiche ad una organizzazione più alta ; perchè il tutto può avere coscienza delle sue singole parti, ma non le parti del tutto. Se una cellula cerebrale avesse una sua propria vita psichica per questo non potrebbe essere immediatamente consapevole della vita psichica umana, e dei suoi rapporti con essa. Così noi non possiamo colla nostra intuizione penetrare nella vita superiore e conoscere i nostri rapporti colla stessa : ma noi possiamo penetrarvi mediante una conoscenza astratta, e conoscere che la nostra vita psichica non ha una sussistenza assoluta ma relativa, coordinata ad un'unità più grande. Noi possiamo in certa misura com-

comprenderne il suo ambiente più prossimo, ossia la vita storica del popolo ; come ne comprendiamo tutta la vita corporea e la natura circostante dalla quale essa emerge. Ma noi non possiamo convertire questa natura in ispirito, e concepire la nostra vita psichica come inclusa nell'organizzazione psichica superiore ; o, come dice Kant, noi non possiamo comprenderci come singolo *noumenon* partecipante all'interiore organizzazione dei *noumeni*, come membri del *mundus intelligibilis*. In questo campo il nostro sapere si arresta ad una costruzione schematica.

Per ciò che riguarda all'obbiezione che questa nostra concezione includerebbe nell'unità della vita divina anche il male, osservo soltanto che questa considerazione non ha mai potuto aver ragione su alcuna costruzione della realtà. Ripeto che in questo campo dell'unità della vita psichica, noi non possiamo procedere che per mezzo di schemi. Ora accade sovente che noi ci lasciamo traviare da un errore o da una falsa aspirazione, finchè non riesciamo a superarla e ad espellerla, guadagnando in ciò di esperienza e di forza. Che cosa sarebbe un pensatore se egli non fosse passato attraverso agli errori del suo tempo ? Invero : accade anche a noi di sentire dentro di noi stessi come un insistente contrasto fra opposte aspirazioni e tendenze, fra opposti sentimenti e pensieri, e che non sappiamo superare l'intima disarmonia ; il contrasto fra « carne e spirito » è una delle più comuni ed insieme più profonde esperienze del genere umano. Così noi possiamo pensare che anche nella vita divina non mancano i contrasti interni ; solamente che in essa tutti i contrasti e le disarmonie della realtà si risolvono in una grande e superiore armonia, un'armonia che nessun orecchio umano ha mai udito. Osserveremo da ultimo, a proposito del problema dell'immortalità, che un'immagine della sussistenza delle singole anime nell'anima del Tutto noi possiamo averla nella durevole persistenza delle cose passate nella nostra anima per mezzo della ricordanza. L'*immortalità* nel senso di eternità è senza alcun dubbio un'idea necessaria : che una vita spirituale cessi affatto dall'esistere, ciò è assolutamente inconcepibile. Qualunque cosa che tramonti nel passato non può per questo divenire inesistente. Se ciò accadesse, se cioè il passato divenisse in ogni senso inesistente, inesistente come ciò che mai ebbe un'esistenza, con ciò ogni realtà cesserebbe di esistere : perchè essa non può esistere nel presente, perchè il presente è come un punto inesteso nel tempo. Che ne è adunque della mia vita spirituale che è

già trapassata? Noi diciamo che essa sussiste nella memoria, e con ciò continua ad esistere e ad influire sul futuro, e conserva dei rapporti col presente. Ora, se si verifica un intimo rapporto fra le singole vite psichiche e la psiche universale, ecco che ne consegue un'esistenza durevole ed efficace delle singole vite anche dopo la morte. Esserimarrebbero come elementi persistenti della vita e della coscienza divina. Nè ne impedisce di pensare che ad esse competa una sussistenza relativa, una propria consapevolezza. Questi pensieri vengono da Fechner sviluppati nel secondo volume del suo *Zend Avesta*, e nel suo piccolo libro *Sulla vita dopo la morte* (1887).

§ 9. — *I rapporti della religione col concetto panteistico della divinità.*

Quando io domando in quali rapporti si trovi il panteismo colla religione, io non intendo parlare di questo o quell'insegnamento dogmatico od ecclesiastico, ma intendo parlare dell'abito della religiosità. Per rispondere convenientemente è anche necessario intenderci intorno a ciò che significa per noi *l'essenza della religione*. Religione non è scienza. Si dà una scienza della religione, una storia della religione, una filosofia della religione, ma tutto ciò non è religione. Religione non è una forma d'operare. Esistono culti religiosi, ma essi non sono la religione. La religione consiste in una speciale disposizione dei sentimenti, e suppone due disposizioni abituali dell'animo, ossia *l'umiltà* e *la confidenza*, il *timore* di Dio e la *fiducia* in Lui. *L'umiltà* è un sentimento proprio del piccolo di fronte al grande, del finito di fronte all'infinito. L'uomo si trova per ogni parte circondato dall'infinito. L'infinità dello spazio e delle cose si estende intorno a lui, cosicchè egli si riduce a un piccolissimo punto. Infinito come lo spazio è il tempo. La vita umana di fronte all'eternità vale quanto un fuggevole istante. Un *niente* che esiste in un infinito tutto, ecco ciò che è l'uomo. E poichè egli ha coscienza di ciò, per questo egli ha religione. L'animale irragionevole non ha religione perchè esso non è cosciente della sua relazione coll'universo: esso è passivo della vita senza comprenderla. Colla coscienza di sè stesso e del mondo si sprigiona dall'animo umano il sentimento della piccolezza, nullità e fugacità del proprio essere.

Questo forma una parte del sentimento religioso che Schleiermacher chiama col nome di sentimento della propria dipendenza. L'altra parte più essenziale è la convinzione che l'infinito sia nello stesso tempo il vero bene universale, cosicchè noi volontariamente ci sottomettiamo a lui, e gli confidiamo tutto ciò che ci è caro e prezioso. È qui veramente che va cercata l'essenza della *fede* religiosa. La fede religiosa non ha nulla a che fare nè colla scienza nè coll'opinione pubblica. Fede religiosa significa la certezza immediata che tutto il mondo reale procede da una sorgente di bene, e che tutto ciò che succede è pel mio miglior bene. Una tal fede non è dimostrabile poichè essa non viene dalla ragione, ma dal sentimento e dalla volontà. Tale significazione della parola fede corrisponde anche all'uso ordinario. Una madre ha fede nel suo figlio. Il figlio commette sovente qualche errore. Tutti gli altri perdono ogni fiducia in lui. La madre conserva però la fiducia che suo figlio ritornerà sulla retta strada. Essa non ha argomenti positivi da opporre a coloro che dubitano, perchè essa non crede colla ragione ma col cuore. La sua vita forma una cosa sola colla sua fede ed è perciò che essa non può perderla. Così un uomo ha fede nel suo popolo. Egli vede molte cose che non gli piacciono: ingiustizie, menzogne, ipocrisia, superbia, volgarità anche presso coloro che non vorrebbero appartenere al volgo. Tuttavia egli non perde la fede nel suo popolo. In fondo in fondo il suo popolo è buono, operoso e fedele: egli crede che un bel giorno esso allontanerà da sè ciò che è falso e ingiusto. Egli non nutre questa speranza spinto da considerazioni statistiche o storiche, ma specialmente dalle considerazioni del cuore e della volontà. Senza questa fede egli dovrebbe disperare di sè stesso, del suo lavoro e della sua vita.

Così è anche della fede religiosa. Ancor essa ha radici non nella ragione, ma nella natura dell'uomo e nella sua volontà. Il contenuto di questa fede è la certezza che la realtà di cui io sono un membro ha un significato ragionevole, buono e da me riconosciuto, e che il mondo non è un ammasso di combinazioni cieche e senza scopo, ma che tutto cospira ad un ideale di bontà per opera di Dio, onnipotente ed infinitamente buono. Adunque la formula più generale della fede in Dio è che nel mondo regna una necessità interna, teleologica, e che l'ordine naturale del mondo è in ultima analisi un ordine morale.

L'*ateismo* non consiste già nella negazione della dimostrabilità di questa fede, sibbene nella negazione della sua legittimità. L'*ateismo* consiste nell'affermazione dogmatica che non esiste un ordine morale,

ma soltanto un ordine naturale. Che questa fede non possa venire dimostrata, ma soltanto creduta, è chiaramente ammesso dalla religione cristiana. La Sacra Scrittura lo attesta in mille passi. Le vie del Signore non sono le nostre, i suoi giudizi sono imperscrutabili. Ciò significa che se noi avessimo a determinare il corso delle cose ed il loro destino, ancorchè intelligentissimi ed ottimamente intenzionati, pure troppo sovente le ordineremmo in maniera diversa da quello che esse ora sono ordinate.

Sovente ci pare che una cieca potenza prorompa nella vita, per impedirvi con tutta indifferenza i fini più nobili; e non raramente ci pare che il male nella storia prevalga sul bene. Ma ecco che dopo trascorso qualche tempo dal male si sviluppa il bene. Ripetendosi di frequente tali esperienze la fede si solleva, e volentieri ricorre ad esse per non soccombere nel tempo della tribolazione. Ma con ciò la fede non pensa di voler comporre con tali esperienze una dimostrazione teorica; poichè la contraria esperienza che la desolazione e la miseria distruggono e amareggiano anche internamente la vita, oppure che la felicità apparente conduce sovente alla rovina sia agli individui che i popoli, sarebbe argomento più che sufficiente contro qualunque teodicea, che osasse arrogarsi il valore di una teoria dimostrata.

Ma la fede non si lascia fuorviare da ciò; ma riflettendo alla limitatezza del pensiero umano essa sa che i pensieri di Dio sono più alti dei nostri. Il credente si mantiene fermo nella sua fede: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*. Nè questa fiducia lo abbandona anche nel caso in cui ogni terrena speranza cada e tramonti. In tal caso l'intelligenza non può orientarsi; essa non si ribella, e ben vede e comprende come e quanto sia incerto ogni giudizio su ciò che è bene o male per un uomo o per un popolo; essa tuttavia dubita e tace. Invece la fede passa su tutto ciò, e non curante degli argomenti contrari e dei dubbi, si appoggia all'indole volitiva del credente, e dice: La realtà deve così essere, deve consistere in ciò che per me v'ha di più caro e prezioso.

Ecco in poche parole il contenuto della fede religiosa. Essa tuttavia non si manifesta nella realtà in questa forma astratta, ma soltanto in manifestazioni concrete. Essa si manifesta nel culto e nei simboli delle diverse religioni storiche e nella sensibile e soprasensibile elaborazione mediante la fantasia di un mondo ultramondano. In ciò essa

viene aiutata dall'arte e dalla poesia, che sono le mediatrici vere dell'inesprimibile e dell'inafferrabile.

Anche il pensiero riflesso porta alla fede il suo contributo. Quando esso cerca di stabilire la natura del mondo ultramondano ed i suoi rapporti con questo mondo, allora sorge una dottrina di fede; e quando la società dei credenti sente il bisogno di esprimere il suo insegnamento di fede con formule ben fisse, allora sorgono i dogmi o formule di fede. Così avvenne della religione di Gesù.

Trasferita in un mondo tutto penetrato dalla greca filosofia, essa assunse una forma che poteva far nascere un grande equivoco, quasi che il Cristianesimo fosse essenzialmente una dottrina, avente il valore teorico di una filosofia, e quindi potesse e dovesse venire accettata come tale dalla ragione. Ma ciò è un equivoco. La professione della Chiesa non vuol essere un obbligo per la ragione, ma serve unicamente ad esprimere una certezza pratica propria a ogni cristiano. *Quando il cristiano nel primo articolo professa la sua fede nel Padre, creatore del cielo e della terra, ciò non vuol significare una certezza teorica capace di essere dimostrata scientificamente, ma una certezza immediata che il mondo non è un prodotto del caso o del demonio, ma è creatura di Dio, cioè del bene infinito. E quando nel secondo articolo il cristiano dice di credere in Gesù Cristo, figlio di Dio, nato da una vergine, non bisogna pensare che con queste parole si vuole indicare un fatto storico, o che si abbia notizia certa e storica di questa anomalia naturale che sarebbe il parto di una vergine, ma con queste parole il cristiano vuol dichiarare la sua immediata certezza che in Gesù Cristo si è manifestato Iddio, nella forma di un figlio dell'uomo.*

Un uomo che non vuol niente per sè e che desidera soltanto di fare del bene a tutti, senza esigere riconoscenza, un uomo che senza lamento alcuno e senza odio soffre quanto v'ha di più doloroso ed ignominioso. un tal uomo è veramente un rappresentante di Dio: un Dio in forma umana. « Essere buono — dice Savonarola — significa fare il bene, soffrire il male ed essere costante in ciò sino alla fine ».

Adunque la fede cristiana non è un sistema filosofico, oppure un resto di antica superstizione, sibbene una certezza immediata e viva del cuore che il bene esiste e che domina la realtà. Questa fede può benissimo esistere ai nostri giorni, siccome in quelli di Lutero, di Agostino o dei discepoli che conobbero personalmente Gesù Cristo. Se la fede cristiana si riducesse a qualche opinione o dogma, allora avrebbero ragione

coloro che da lungo tempo l'hanno dichiarata morta, poichè dottrine e opinioni non hanno lunga durata. Se il Cristianesimo consistesse nell'affermazione che or sono cinquemila anni il mondo venne fatto dal nulla, che Adamo fu formato con un pugno di fango ed Eva con una costa di Adamo ; consistesse il Cristianesimo nella credenza della nascita di Gesù da una vergine, nella mutazione dell'acqua in vino, oppure nel satollamento di cinquemila uomini con pochi pani ; consistesse esso nel mistero delle due nature in Cristo, oppure in quello della trinità, ovvero ancora nella credenza che Dio Padre abbia voluto la morte del Figlio per riscattare gli uomini dal peccato originale ; se per essere cristiani noi dovessimo credere che alcuni libri sono stati scritti da mano umana, ma ispirati talmente dalla divinità che ogni parola e frase di essi va considerata letteralmente come parola di Dio ; se in questo consistesse il Cristianesimo, allora bisognerebbe ben dire che ad un uomo moderno che eserciti alquanto la propria ragione, non è più possibile la professione della fede cristiana. Ma questa non è la fede cristiana, nè la religione di Gesù. Ed ancorchè i capi di tutte le confessioni sostenessero che tale è la fede cristiana, e che chi la possiede non può avere nessuna parte con Cristo, nè giungere alla vita beata, non per questo la verità muterebbe. Se noi assumiamo la formola : Gesù è figlio di Dio, ed attribuiamo ad essa un altro valore da quello che essa può avere come espressione poetico-religiosa, noi dobbiamo venire alle seguenti conclusioni. Io sono convinto per testimonianze istoriche che la venuta di Cristo nel mondo è successa in altro modo da quella degli altri uomini ; e dovremmo quindi basare la conoscenza che possiamo avere della grandezza unica di quest'uomo sull'affermazione di una proposizione negativa, urtante la nostra libera coscienza, il cui contenuto positivo si afferma come incomprendibile ed impervio alla mente umana.

Se invece assumiamo questa proposizione come ci è dato di concepirla, allora ancora oggi noi possiamo credere nel Dio che si è manifestato nel Cristo. Nella vita e morte del Cristo ci si rivela il senso della vita e delle cose ; ma noi chiamiamo appunto col nome di Dio e di manifestazione divina tutto ciò che ci rende sopportabile la vita e che ne rivela il valore e l'importanza. Così potrebbe parlare anche l'uomo più sincero, più libero e più spregiudicato dei nostri giorni. Ma se noi si pretendesse che un tal uomo avesse a prestare il suo assenso di fede, o alla nascita di Gesù da una vergine, o alla immacolata concezione della

madre, od alla risurrezione ed ascensione al cielo del suo corpo morto e sepolto, egli certamente si rivolgerebbe a noi per dirci: Mi scusi, ma noi non c'intendiamo. E se noi volessimo disputare si finirebbe a Bisazio o ad Alessandria.

Ora, dopo avere esposto il nostro pensiero sull'essenza della religione, ritorniamo alla nostra questione e ci domandiamo: Una tal fede religiosa è dessa conciliabile col concetto panteistico della natura? Io sono perfettamente convinto che la fede cristiana e la concezione panteistica della vita possono stare in ottima armonia. Sembra che la fede pratica nel bene possa accordarsi con qualunque concezione cosmologica, tanto è vero che vi sono anche dei materialisti che professano la loro fede nel trionfo finale dell'umanità e nel progredire della giustizia. Il panteismo come tale non è una religione. Esso è un'ipotesi cosmologica, che cerca di tener calcolo di tutte le impressioni che la realtà esercita sopra lo spirito umano, facendo specialmente notare i caratteri di unità e armonia universale e sforzandosi anche di scoprire gli scopi ultimi dell'esistenza. Ora, non si può negare che una tale teoria è più che compatibile con una fede la quale crede alla esistenza e potenza di un bene assoluto.

I teologi critici della filosofia sono però di un altro parere. Secondo essi una sola concezione del mondo è compatibile colla religione, cioè il concetto teistico che considera Iddio come un'essenza separata dal mondo. Secondo i teologi il panteismo non è meno irreligioso dell'atomo. Ciò che il panteismo nomina Dio, non è Dio, ma la natura, ossia il tutto; ed esso panteismo commette un abuso di nomi quando con Spinoza dice: *Deus sive natura*. A Dio compete l'essere *personale*; ciò che non compete alla natura ossia al tutto. Onde si conclude che ogni filosofia che non considera Dio come *un essere personale* è irreligiosa. Ma noi cominciamo a domandare con Socrate: E che intendete voi per per essere *personale*? Noi attribuiamo la personalità non agli animali irragionevoli e alle cose, ma unicamente all'uomo. Essa è una forma della vita umana interiore. Così noi non possiamo definirla in altro modo se non come la forma interna di un'essenza che ha intelletto e volontà cosciente e ragionevole.

Ora si pone la questione se la vita interiore del Tutto—Uno goda di questa forma di vita. Noi non vogliamo certo arrogarci di poter determinare perfettamente la natura intima dell'essere che comprende tutta la realtà; ciò sarebbe come se un verme volesse elevarsi a discor-

rere del contenuto e della forma della vita psichica dell'uomo. Ma noi diremo, non senza buon fondamento, che fra la vita psichica umana e quella divina v'è una differenza talmente grande che tra queste due forme non può esistere alcun punto di contatto e di somiglianza. Nè il volere, nè l'intendere della somma ed unica realtà, se pure si può parlare di un tale intelletto e di una tale volontà, può venire concepito nella forma della nostra natura umana.

La volontà umana ha origine in stimoli e bisogni, proprii di un essere limitato e bisognoso. La volontà ragionevole non è altro se non un governo degli istinti per mezzo della ragione. Ma una tal funzione è estranea al Tutto-Uno, poichè esso non ha alcun bisogno e quindi neppure alcun desiderio. Nell'universo non esistono cose estranee a cui esso possa tendere. Questo vogliono esprimere i teologi quando dicono che Dio basta a sè stesso. Così pure a lui non puossi attribuire un modo di agire simile a quello dell'uomo. In Dio attività e volontà sono la stessa cosa; ciò che egli pensa succede, e viceversa. Per parlare con Spinoza, l'attività divina è l'esplicazione della sua *actuosa essentia*. Così pure le qualità morali dell'uomo non possono venire trasferite in Dio, poichè a suo riguardo non si può parlare nè di virtù nè di doveri. Il governo di sè stesso, la moderazione, la prodezza suppongono passioni e paura; giustizia e generosità suppongono la propria limitatezza ed il sacrificio delle proprie inclinazioni. Dio deve diventare uomo per poter essere buono e misericordioso come un uomo.

Lo stesso si dica della parte intellettuale. Il nostro sapere ha origine nei sensi. Sulla base delle sensazioni noi formiamo i concetti, i quali in tanto valgono in quanto ci servono a formare delle nozioni. Ma ancora una cosa è essenziale al nostro pensiero, ossia l'opposizione dell'*io* al *non io*, e la nostra stessa consapevolezza o coscienza di noi stessi si basa sull'opposizione dell'*io* col mondo esterno. Ciò non può dirsi del Tutto-Uno. I teologi sanno che Dio è onnisciente. Il modo di pensare di Dio, dice lo Scolastico, non è discorsivo, cioè per mezzo di concetti, ma intuitivo; intuitivo però non come la nostra conoscenza che è per mezzo di nozioni e concetti e collegata colle nozioni di spazio e di tempo; ma Dio vede tutte le cose con un sol colpo d'occhio: sia il passato, che il presente, che il futuro. Di una tale conoscenza o coscienza noi non possiamo formarci un'idea adeguata. Il sapere di Dio non ha i limiti che sono imposti al sapere umano, ma perciò stesso gli viene a mancare la determinatezza propria all'umano sapere.

Un'intelligenza intuitiva è per noi uno schema vuoto che non potremo mai riempire.

Se noi non possiamo attribuire a Dio i caratteri di una vita psichica umana, sarà del pari impossibile attribuirgli la personalità nel senso che diamo a questa parola, quando la usiamo per rapporto all'uomo. Solamente togliendo a questo concetto ogni limitatezza che si verifica nell'uomo, può perdere parte della sua ripugnanza: ma ciò facendo gli leviamo ogni determinatezza ed ogni significato.

Non rimarrebbe altro che nominarlo col titolo di essenza impersonale e parrebbe con ciò che egli venga collocato nella serie degli esseri inferiori all'uomo. Ma una tale preoccupazione non ha ragione di essere. Il panteismo pensa di nulla togliere a Dio, se ne eccettui la limitatezza umana. Il concetto di personalità è troppo ristretto per poter abbracciare l'immensità e profondità dell'essenza divina. Ma, per liberarci da ogni preoccupazione, noi potremmo attribuire a Dio la nozione di essere *superpersonale*, non per determinare così la sua natura, ma per significare che il panteismo vede nella natura divina un aumento di vita e non una diminuzione in confronto della vita umana. E si potrebbe anche aggiungere che non vi sarebbe alcuna ragionevole ripugnanza se alcuno volesse in questo senso sostenere che Dio è un essere personale. Poichè la vita intellettuale umana è la cosa più alta che noi conosciamo, potremmo anche dire che una rappresentazione della divinità è soltanto possibile per mezzo di una figura umana presa nella sua forma più perfetta. Così quando l'arte ci vuole rappresentare Dio, ce lo dipinge nella forma di un uomo: non già che essa voglia significare con ciò che Dio abbia in realtà la forma corporea di un uomo, ma perchè la forma umana è la più alta e la più perfetta che noi conosciamo. Per lo stesso motivo noi possiamo attribuire a Dio quelle qualità che noi ammiriamo negli uomini migliori. Quando noi parliamo della santità, saggezza, bontà e felicità di Dio, queste sono altrettante espressioni simboliche che non vogliono descrivere la sua natura, ma unicamente dare direzione al nostro modo di concepire.

Questo è l'antropomorfismo possibile e inevitabile di tutte le religioni. Noi non conosciamo altra natura spirituale all'infuori da quella umana; perciò noi siamo costretti a rappresentarci Dio in forma umana, non perchè egli in sè stesso veramente così sia, bensì perchè noi non possiamo elevarci coi nostri concetti più in alto della nostra natura umana. Perciò l'antropomorfismo va necessariamente ancor oltre; e ciascun

popolo si forma della divinità quel concetto che è più corrispondente al suo ideale di bontà, di bellezza e di perfezione morale. Così come dice Goethe :

Im Innern ist ein Universum auch,
Daher der Völker löblicher Gebrauch,
Dass jeglicher das Beste, was er kennt,
Er Gott, ja seinen Gott benennt,
Ihm Himmel und Erde übergibt,
Ihn fürchtet und womöglich liebt (1).

Con un tale *antropomorfismo simbolico* il ragionamento filosofico e la fede religiosa si danno la mano. La scienza poi non può sollevare alcuna opposizione. Anzi, essendo essa condotta dai suoi stessi postulati al concetto del Tutto-Uno, che però non può precisare, lascia che il genio religioso e poetico trovino i concetti e le immagini convenienti. Contemporaneamente bisogna osservare che la fede religiosa non esige per i suoi simboli un valore scientifico. Essi sono qualche cosa di infinitamente più alto e più importante che non sieno le formole ed i concetti scientifici. Essi sono tanto più alti quanto più alto sopra i pensieri ed i concetti umani è Dio. Solo allora incomincia la discordia tra filosofia e religione quando o la filosofia vuole escludere la religione, oppure quando questa pretende un riconoscimento scientifico per i suoi simboli. In ambedue i casi sorge un'inimicizia mortale. Di fronte a una fede che esige per sé il valore esclusivo di verità scientifica è la ragione che si ribella. Sono invece il sentimento e la fantasia che si ribellano ad una filosofia che nega ogni ragione d'essere alla fede ed alla poesia. Al contrario una fede, che non voglia essere null'altro che fede, e una filosofia che sia conscia dei limiti imposti al sapere umano, possono benissimo vivere in armonia. Ogni individuo secondo le sue doti e la sua educazione potrà propendere più per l'una che per l'altra : ognuno è tenuto però ad aver rispetto e considerazione per ambedue gli aspetti della vita spirituale.

È questa l'idea fondamentale di Kant, che venne da Schleiermacher

(1) Traduzione : « Anche nel nostro *interno* un'universo esiste ; di qui « l'uso lodevole dei popoli, i quali ciò che conoscono di meglio e di più « sublime essi nominano Dio, anzi il loro Dio ; — ed a Lui rimettono la « terra ed il cielo, — e Lui temono e Lui amano con amore incommen- « surabile ».

applicata alla teologia. Schleiermacher sostiene la possibilità di unire ad un panteismo filosofico la fede religiosa, e dice: « La ragione per cui al panteista ripugna immaginare la divinità in forma di persona, sta nel fatto che parlare di personalità è lo stesso che parlare di limitazione. Che alcuno pensi o non pensi personalmente Iddio, ciò dipende essenzialmente dalla direzione della sua fantasia; nè le due concezioni sono così opposte come generalmente si crede. A chi poi pretende che il rispetto della divinità non possa andare disgiunto dal concetto di personalità divina, basti ricordare i mistici, che sono i più grandi difensori della fede religiosa ».

Altri concetti che sono causa di contrasto tra teismo e panteismo sono quelli di *trascendenza* e *immanenza*. Secondo il teista, Dio è trascendente al mondo; secondo il panteista, immanente. Ma i concetti di immanenza e trascendenza si escludono a vicenda. Il teismo non può escludere l'immanenza di Dio nel mondo. Se Dio è il creatore e il conservatore di tutte le cose, bisogna dire che è la sua forza esistente nelle cose quella che in ogni momento le sostiene. Per altra parte il panteismo filosofico non esclude la trascendenza. Dio e natura non vogliono significare perfettamente la stessa cosa. Ciò è vero prima di tutto per parte della quantità. La nostra scienza del mondo è una goccia nel mare della realtà; ma Iddio, ossia l'unico essere universale, è infinito. In lui si esaurisce il mondo, ma egli non resta esaurito dal mondo. Ciò vale anche per riguardo alla qualità. La natura delle cose come esse si manifestano a noi non può essere estranea a Dio, ma Dio stesso è infinito e non può essere esaurito dalla determinatezza della realtà, come noi la vediamo distinta in corpo e spirito, in estensione e pensiero. Adunque Iddio è *trascendente* in quanto la sua natura è superiore alla realtà che noi percepiamo.

Racchiudere l'essenza della natura divina in quella delle cose è idolatria. D'altronde una simile idolatria è più estranea al panteismo che non al teismo, il quale coll'attribuire all'essenza divina i predicamenti della natura umana, manifesta non raramente la tendenza verso una falsa immanenza.

Tutto ciò sta bene, dirà un seguace della vecchia ortodossia; ma ciò di cui il sentimento religioso abbisogna, è un Dio con cui esso possa entrare in relazione personale. Questo è soltanto possibile se Iddio viene concepito come un'essenza unica e personale, che sta fuori e sopra il mondo; invece ciò non è possibile con un Tutto-Uno, ovvero

una inesauribile realtà. Il sentimento religioso ha bisogno di un Dio che ascolti preghiere e faccia miracoli. Ma queste cose le può soltanto fare un essere che sia estraneo al mondo. Ma la natura di Spinoza non ascolta preghiere e non fa miracoli.

Per ciò che riguarda il primo punto si può ripetere qui quanto si è detto all'inizio della questione, quando da noi si è chiesto se Dio stesso sia un essere personale. Una relazione personale è solo possibile tra uomo e uomo e si compie mediante lo scambio di pensieri, di sentimenti e di azioni.

Che una tale relazione possa verificarsi fra l'uomo e Dio sarà cosa ardua il pensarlo anche per l'antico antropomorfismo. Forsechè alcuno ebbe mai il coraggio di affermare che fra Dio e l'uomo esiste lo stesso rapporto che fra i genitori ed i figli, che fra amici ed amici, e fra vicini e vicini ?

Ma noi, senza far violenza alle parole, possiamo dare a questa espressione un senso più largo. I rapporti di un uomo col suo popolo piuttosto che impersonali si possono bene considerare come personali : ciò che ha una grande importanza, sia pel pensiero, come per l'azione e per la vita pratica. Infatti le più forti ispirazioni hanno origine da ciò : l'eroe lavora e combatte per compiere la volontà del suo popolo ; ed il martire politico, per acquistare al suo popolo onore e gloria, affronta la persecuzione ed il disprezzo. Dal suo popolo il poeta si attende l'intelligenza dell'opera sua e la rinomanza, ed egli sa e comprende quando colle sue parole ne ha toccata l'anima. In questo senso, sebbene più indeterminato, il rapporto dell'uomo religioso con Dio può considerarsi come personale. Egli rivolge tutta la sua vita ad onore di Dio ; e veramente come non deve ogni buona azione ed ogni vita pura ridondare ad onore di Dio ? Il crociato si sentiva come guerriero di Dio, il missionario come lavoratore all'edificio del suo regno ; ciò deve essere sommamente grato a Dio : e come non potrebbe esserlo ? E come l'uomo religioso da una tale certezza non deve sentirsi forte, lieto e beato ?

Ma si risponde che il Dio del panteismo non ha sentimenti ed affetti ; come si può dunque parlare di somma compiacenza del Tutto-Uno ?

Ma il Tutto-Uno (forse ad alcuno urta questa forma verbale, e con essa tutta l'idea panteistica), ma Dio secondo questa idea, deve veramente essere insensibile ? Io non credo che la filosofia panteistica porti ad una tale conclusione. Se Dio è la stessa realtà per sè una e sussistente

nella sua vita psichica, ne segue che qualunque cosa che esista in qualunque punto della stessa realtà, ha per Dio l'importanza di un momento della sua stessa essenza. La filosofia panteistica si guarderà bene dall'attribuire a Dio dei sentimenti umani, ma si guarderà anche assai dal negare a lui un qualunque attributo. Spinoza parla dell'amore e della beatitudine divina, non pensando certamente che le condizioni patologiche umane si verificano anche in Dio; ma pensando certamente che ciò che si trova nei singoli esseri deve verificarsi anche nell'essenza infinita dalla quale tutti le cose hanno principio. Colui che ha fatto l'occhio non deve vedere, e quegli che ha creato l'orecchio non deve udire? E possiamo anche dire: quegli che ha creato gli effetti non deve sentirne alcuno? Ma nè il vedere nè il sentire, nè l'avere e sentire affetti deve intendersi in modo umano. Tuttavia queste espressioni non sono senza senso, ma sono espressioni che hanno il valore di simboli per esprimere l'impensabile e l'inesprimibile. Anche la Scrittura dice che Dio abita una luce inaccessibile. La teologia naturale crede di comprendere Dio coi suoi concetti: essa parla di Dio come si parlerebbe di un collega, del quale si crede di conoscerne pienamente i pensieri. Ma i rapporti dell'uomo religioso con Dio non consistono in concetti, ma nella fede.

Ma che ne dice la filosofia panteistica dell'*esaudimento delle preghiere, e dei miracoli*? L'animo oppresso dal bisogno e dal dolore abbisogna di un soccorritore che lo liberi dal male, arrestando il corso della natura. Ma ciò è possibile solo ad un Dio che sia al disopra della natura e che non faccia parte di essa.

Io penso che ad una tale obiezione Spinoza avrebbe così risposto: Dalla nostra filosofia non devesi aspettare un concetto di Dio atto a soddisfare i bisogni de' nostri sentimenti. Non è ammissibile il pensiero che la manifestazione di un desiderio possa portare variazione alcuna nel corso della natura. La preghiera può avere il suo valore come manifestazione di vita interiore, ma essa non può far sì che un fulmine non colpisca nel suo segno, o che una palla non segua la sua strada o che, come per mezzo della preghiera di Elia, una nuvola di fuoco parta dal cielo e venga in terra.

Qui non è questione del valore o dell'estimazione dovuta alla preghiera, ma del fatto se essa è un mezzo ordinariamente efficace oppure problematico per indurre delle mutazioni nel corso della natura. La questione non può venire risolta *a priori*, ma solamente per via del-

l'esperienza, come fece il profeta Elia coi sacerdoti di Baal, oppure mediante una computazione statistica. Si potrebbe anche osservare se esiste una regolare corrispondenza fra la maggiore o minore frequenza nelle diverse contrade dei danni causati dalle intemperie, e l'inclinazione a rivolgersi per difesa alla trascendente divinità... Io non credo già che l'esigenza accennata di una tale dimostrazione debba trovare favorevole accoglienza : anzi il solo accennarvi può essere da taluno giudicato come una profanazione ; ciò che del resto dimostrerebbe che la fede non si basa sulla ricerca sperimentale e sulla riflessione. Del resto è evidente che una tal fede va rapidamente decrescendo.

Anticamente essa era molto in uso, quando tutti credevano che il recitare certe formule e il compiere certi atti fosse un mezzo per difendersi dai mali e di guadagnare dei beni. Una conoscenza più perfetta delle cose ha distrutto queste credenze. Col perfezionarsi della meteorologia, della fisiologia e della patologia, l'umanità cessò di cercare difesa e salute in mezzi soprannaturali. Noi non possiamo provare che nel processo di causalità non vi siano lacune, ma noi siamo ognor più indotti a supporlo.

Nè abbiamo ragione di lamentarci di una tale condizione di cose. In certi casi l'ineluttabilità della legge di natura ci può parere penosa, nessuno però sarebbe contento se l'universo si trovasse in balla dell'arbitrio. Se la preghiera di un uomo valesse a trasportare le montagne ed a fermare il sole, e ad apportare la pioggia od il bel tempo, la vita o la morte, nessuno ne ricaverebbe un guadagno. È sopra il sapere ed il lavoro che si basa lo sviluppo della vita : e ciò è anche la cosa per più noi conveniente. Noi potremmo vedere con fiducia e senza timore in possesso di una tale padronanza sopra le cose solamente una volontà la quale fosse perfettamente immedesimata colla volontà divina. Ora una tale volontà non vuole altro se non ciò che Dio vuole ; ed una tale volontà si compie realmente.

Il Cristianesimo non si propone di far sì che, per mezzo di mezzi soprannaturali, l'uomo conseguisca quei successi materiali che egli non potrebbe ottenere con mezzi naturali. L'essenza del Cristianesimo consiste nel distacco dei beni terreni per abbandonarsi a quelli celesti ed eterni. Gesù non promette a' suoi seguaci beni terreni e felice successo, ma pace in Dio e con Dio. Il cristiano sa che il suo padre celeste conosce i suoi bisogni e la sua conclusione è : sia fatta la sua volontà e non la mia. Il cristiano non vuole per mezzi soprannaturali interrom-

pere il corso naturale della vita, bensì dominare il proprio cuore affinchè non si smarrisca nelle fatali necessità di essa.

Un'altra accusa contro il panteismo è che esso abolisce le qualità assolute di Dio : bontà e santità. Io non posso e non devo venerare la natura come essa empiricamente si presenta, poichè il male è in essa così grande come il bene. Il panteismo confonde bene e male : tutto è secondo lui divino e con ciò esso distrugge il concetto di Dio.

Rispondo che qui esiste un malinteso. La filosofia panteistica non vuole per nulla giustificare il male che esiste nel mondo. Essa presuppone, e con ragione, che nulla è estraneo a Dio, ma la natura di Dio rimane sempre trascendentale. Noi possiamo dire con Goethe che ogni manifestazione di vita è un'immagine, ma non ogni immagine è comprensibile ; quindi tu scegli ciò che comprendi, ed in esso vedi e riconosci una manifestazione della divinità ; e quanto al rimanente non lo consideri affatto.

Noi vogliamo fare un paragone. Tu nutri certamente sentimenti di pietà per il tuo popolo. Ma che cosa è questa tua patria, questo tuo popolo pel quale tu non esiteresti a dare la tua vita ? Il tuo popolo si compone forse nella totalità de' tuoi conoscenti e di coloro con cui per ufficio o per professione ti trovi ad avere una relazione qualsiasi ? Certo no, perchè molte di queste persone ti sono perfettamente indifferenti e per molte nutri anzi una forte antipatia. Dunque, sarà il tuo popolo formato dal circolo de' tuoi amici, parenti e superiori ? È probabile che per molte persone tra costoro tu abbia rispetto e amore, ma certo tra di esse ve ne saranno pure alcune per le quali certo tu non saresti disposto a morire. Che cosa è dunque il tuo popolo ? È il cuore di tua madre, è la lingua che tu parli, è la canzone che si sprigiona dalla tua anima, è l'amore della tua donna, sono gli occhi de' tuoi bimbi. La tua patria è la saggezza de' tuoi maestri, il ricordo de' tuoi morti, le virtù dei tuoi grandi, la cui memoria serve di stimolo a seguirli. La tua patria è un ideale di vita che tu ti sei formato sommando inconscientemente i ricordi più belli e lodevoli della tua vita.

Questo è il tuo popolo, ed in ciò tu credi che si manifesti la sua vera essenza, sebbene da queste manifestazioni non venga esaurita, poichè infinite ricchezze ed incommensurabili profondità psicologiche rimangono pur sempre nascoste.

Lo stesso si deve dire dell'universo in sè stesso. Ciò che più profondamente ti scuote e rende felice nella natura e nella storia, questo tu

raccogli in una sola immagine ed esclami : *in ciò consiste l'essenza, il significato e il contenuto della realtà*. Dinanzi allo spettacolo imponente di un crepuscolo primaverile, come dinanzi alla maestà del mare e delle montagne tu sei costretto ad esclamare : tutto ciò è opera di Dio ! Leggendo le opere dei grandi poeti e pensatori di tutti i popoli e di tutti i tempi, ti par quasi di intendere il soffio della divinità attraverso gli avvenimenti della storia. Le parole del Vangelo, il racconto della vita e dei patimenti di Gesù ti fanno ripetere le parole del centurione : *in verità costui era figlio di Dio*. In questi sentimenti si racchiude il significato delle cose e della vita. Essi sono la realtà stessa.

Accanto a ciò esiste anche il triviale, il nocevole. Accanto a Gesù la superbia e l'odio dei dottori della legge, la giustizia farisaica, la gioia assassina di un popolaccio accecato, la trivialità di un traditore e la debolezza di un rinnegatore. Pur tuttavia l'essenziale in tutti questi fatti rimane sempre la vita e la morte dell'innocente e del giusto. Questo è il grande fatto che scuote tutto il mondo : tutto il resto è accessorio, e solamente necessario come mezzo per mettere in luce il fatto essenziale.

Ciò è naturalmente arbitrario ; e chi non sente tutto ciò non può venire persuaso. Non è la ragione ma il sentimento che stabilisce le differenze. Per la ragione ogni fatto è ugualmente importante. Non la ragione ma la volontà stabilisce la differenza fra ciò che è importante e fra ciò che lo è meno, e fra ciò che è essenziale e ciò che è accessorio. Il cuore soltanto ha occhi per vedere il vero essere, tra la moltitudine infinita dei fenomeni. Per colui che non ha cuore ma soltanto ragione, tutto è ugualmente importante e, per meglio dire, tutto è ugualmente indifferente.

Certamente se si stabiliscono originariamente due principii, allora si può attribuire tutto il male al principio cattivo, alla materia, al diavolo e tutto il bene al principio buono. Ma anche l'insegnamento ecclesiastico non accetta una simile posizione, ed il teismo non ha in questo punto una posizione migliore di quella del panteismo. Dio ha creato tutte le cose dal nulla ed esse rimangono opera sua : e tutti i tentativi fatti per rimuovere da lui ed attribuire ad altri l'imperfezione delle cose sono fatica perduta. Sia che si cerchi la cagione del male nella libera volontà dell'uomo, sia che la si cerchi nella caduta di un angelo, la ragione farà sempre un passo in avanti e si domanderà qual'è la causa di questa prima causa di male. Chi è causa dell'esistenza del-

l'uomo e dell'angelo è pure causa della sua natura, colle sue deficienze; si dovrà quindi con Böhme cercare la causa del male in un punto oscuro della divinità. oppure in un limite metafisico della sua forza creatrice.

Ma al panteismo si presenta una via migliore d'uscita. Esso può dire con Spinoza che realtà e perfezione si equivalgono, e riferire l'apparente antinomia dei due concetti al concetto inadeguato che noi ci formiamo di bene e di male, di perfetto e di imperfetto. Oppure esso può col panteismo evoluzionistico dichiarare che la perfezione sta nella fine e non nel principio. Qualunque sia il valore di questi concetti, essi sono sempre migliori di quegli altri secondo i quali questo mondo avrebbe originariamente avuto principio da una volontà onnipotente e onnisciente, la quale dopo di avergli dato forma di bene assoluto, avrebbe permesso che, per la caduta di una creatura, si corrompesse fino a trasformarsi nel regno del diavolo. Quando Lucilio Vanini disse per primo ciò che poi ripeté Stuart Mill nei suoi *Saggi postumi sulla religione*, che cioè la volontà di Dio è la salvezza di tutti gli uomini, e quella del diavolo la loro dannazione; e che siccome succede che tutti gli increduli, tutti gli eretici come tali vanno perduti insieme a tutti coloro che muoiono in peccato mortale ed in disaccordo colla Chiesa, e così verrebbe per la gran massa degli uomini a prevalere la volontà del diavolo; per questo lo si bruciò sul rogo. Ma egli argomentava in un modo che non soddisfaceva nè la ragione nè il sentimento, Io non voglio dire che tali considerazioni consentano colla teodicea panteistica: però esse hanno la loro importanza. E del resto anche i tentativi della teodicea teistica per venire ad una soluzione del problema del male, vengono agli stessi risultati; come appare dalla sostenuta irrealtà del male e dalla fede professata in una palingenesi finale di tutte le cose.

§ 10. — *Sviluppo storico del concetto di Dio e dell'universo.*

Alla trattazione critico-dogmatica del problema cosmologico-teologico faccio seguire una breve esposizione storica dello stesso. Io ho già detto che lo sviluppo del pensiero umano parmi si svolga nella direzione di un *monismo idealistico*. A ciò ne conduce da una parte

la riflessione filosofico-scientifica, e dall'altra lo sviluppo della concezione religiosa dell'universo in senso monoteista. Poichè se noi ripensiamo il monoteismo a stregua del razioicinio, ne segue che bisogna escludere da Dio ogni limite ed ogni termine, così che riesce impossibile anche pensare che sussiste accanto a Dio un mondo sussistente per sè. Le conclusioni ultime del monoteismo conducono all'affermazione panteistica: Dio solo esiste. Se la verità di una formula universale non può venire fondata sopra considerazioni storiche, tuttavia queste hanno la loro importanza, come lo prova il fatto che tutti i filosofi si sforzano di presentare i risultati delle loro considerazioni come risultati dello sviluppo filosofico anteriore. Hegel e Comte, Feuerbach e Büchner, tutti considerano il loro sistema filosofico come una conseguenza necessaria dei sistemi che li hanno preceduti. Ciò è giusto. Quando si tratta della conoscenza di singoli fatti nel campo della storia o della fisica, allora basterà esigere dallo scienziato l'uso del metodo critico, lasciando a lui la responsabilità di decidere la vertenza, ma quando si tratta delle cose ultime è bene procurarsi il *consensus gentium*, e supposto che ciò non sia possibile, il *consensus historiae*; vale a dire è bene persuadersi che le proprie idee formano veramente lo scopo del lavoro precedente.

Nella storia della religione si distinguono tre gradi di sviluppo nella fede in Dio :

Feticismo o *spiritismo* (detto anche *animismo* o *naturismo*) ;

Politeismo ;

Monoteismo.

Queste tre forme di credenza hanno questo di comune, che tutte ammettono un essere soprannaturale che influisce sopra il mondo. Diverso però è il grado e la forma con cui questo essere soprasensibile agisce sul mondo.

Il *feticismo* o *spiritismo* è comune a tutti i popoli selvaggi del globo. Esso è sempre accompagnato dallo *sciamanismo* o sacerdotalismo magico. Feticcio (dal portoghese *feitico*) diventa qualunque oggetto in cui abbia sede uno spirito. Una pietra, un coccio, un osso, un fastello di erbe o di capelli viene dal negro applicato al corpo, oppure appeso a una parete della capanna. A questo oggetto vengono usate delle attenzioni e in ricompensa si attende l'adempimento di desideri, la preservazione dalla malattia e da ogni infortunio. Se il negro viene ingannato nella sua aspettazione, egli getta via il feticcio e se ne procura

upò migliore. La grande scienza degli sciamani consiste appunto nel saper produrre questi oggetti. Anche animali, piante, montagne, fiumi, laghi, il mare, la luna, il sole vengono tenuti per sedi di spiriti e quindi viene loro attribuito un culto. E' anche comune l'uso di attribuire un culto alle anime dei trapassati. Infine si parla anche di certe divinità che hanno un carattere mitologico-cosmologico. Da queste divinità avrebbero origine l'uomo e il mondo (1).

Se si volesse cercare l'essenza del « divino » come esso viene concepito e compreso in questo grado dello sviluppo umano, sarebbe difficile il rispondere. Si può dire che caratteristica del divino sia una certa indeterminatezza dell'essere ed una certa incostanza nell'agire. Sarebbe però errore credere che il culto venga attribuito all'oggetto che viene casualmente assunto. No, il culto è per lo spirito che ha sede nell'oggetto. Secondo il negro in ogni oggetto sensibile esiste o può esistere uno spirito. Questo spirito potentissimo e grandissimo può prendere sede anche in oggetti piccolissimi. Questo spirito non è legato all'oggetto, ma ha soltanto una sede ordinaria in esso. Il Waitz, nel suo libro *Antropologie der Naturvölker*, racconta un fatto che dimostra come al negro non manchi una certa attitudine alla metafisica. « A un negro che aveva venerazione per una pianta e le offriva cibi, facemmo osservare che la pianta non mangiava. Egli rispose: il feticcio non è la pianta, ma uno spirito invisibile che ha preso abitazione in questa pianta. Egli non può consumare i cibi, ma egli consuma lo spirito che si trova in essi ».

La seconda forma caratteristica è il *politeismo* che si differenzia dal feticismo in questo che in esso l'ultrasensibile prende forma personale. Invece di idoli vaghi, passeggeri, informi, abbiamo qui vere divinità aventi una natura ben determinata e personale. La forma più perfetta di politeismo noi l'abbiamo nelle divinità greche. Esse hanno forma umana, ma con queste non hanno comune la morte. Essi non sono soggetti alle leggi di natura. Spazio, tempo e causalità non hanno per essi alcun valore. Essi possono cangiare la loro forma. Essi non hanno l'onnipresenza, ma possono esistere ove vogliono. Essi vivono nel tempo, ma non invecchiano e non muoiono. La loro vita è

(1) Vedi TH. WAITZ, *Antropologie der Naturvölker*, vol. II, p. 167 e seg., dove si tratta della religione dei negri. Vol. III, p. 177 e seg. degli Indiani; V, p. 134 e seg., VI, p. 229 e seg. dei Micronesii e dei Polinesii.

un'eterna giovinezza. Non sono onnipotenti, ma il successo umano è legato ai loro desideri.

Il politeismo è la forma religiosa propria della giovinezza dei popoli storici. In tutti i popoli civili troviamo delle divinità simili a quelle greche; presso gli Indiani, presso i Semiti, i Persiani, i Germani e gli Slavi. Nel Nuovo Mondo, quelle stirpi che manifestarono principii di vita civile, sono anche caratterizzate dal fatto che esse produssero un ciclo di divinità. Questa simultaneità non è casuale. Le divinità storiche sono il riflesso trascendente della propria vita storica. Nel feticismo si rispecchiano la paura più sciocca e le passioni più volgari dell'uomo naturale. Senza pensieri durevoli, senza ricordi e senza ideali che s'innalzino sopra i sensi, l'uomo vive schiavo del fuggevole momento e dei bisogni della sua natura sensuale. Simili a lui sono le sue divinità. Simili a lui sono i suoi dèi; essi assumono forme passeggere e fuggevoli, come il timore o la passione che li ha prodotti.

La stessa cosa vale per gli dèi dei popoli assorti a vita civile e storica; presso i quali, così come la società civile dismembrata nelle famiglie concede a ciascuno ed assicura parte della vita storica del tutto — onde l'individuo assorbe a vita spirituale — così gli Dèi assurgono al grado di personalità storiche, con rapporti durevoli fra loro e cogli uomini. Col popolo divengono stabili e durevoli anche gli Dèi, e presso la casa del popolo si eleva il tempio, come dimora stabile degli Dèi. Se consideriamo la natura degli Dèi dei popoli civili, noi verifichiamo in ciascuno di essi tre elementi che naturalmente nella coscienza del credente formano una unità di vita personale e sono:

- I. *Le forze magiche personificate;*
- II. *Le forze di natura pure personificate;*
- III. *Le forme ideali pure personificate.*

Nel primo punto spicca la parentela col feticismo. Influenza sopra gli dèi si può indirettamente influire sul corso della natura. Le prestazioni di culto sono mezzi per procurarsi con mezzi soprannaturali quello che le forze naturali dell'uomo non possono ottenere. Ciò è forse l'aspetto più importante della religione. La vera religione non vive nella mitologia ma nel culto. Quello che tutti i credenti di ogni paese vogliono ottenere per mezzo di preghiere e di sacrifici è sanità, ricchezza, abbondanza di messi e di figliuolanza, felicità e trionfo. In ogni religione esiste il prete che esercita intelligentemente le forme del culto e si esercita nella scienza dell'avvenire, e neppure mancano

nelle varie religioni articoli di fede superstiziosi, e mezzi magici che non si differenziano dal feticismo più puro.

Secondariamente le divinità sono delle energie naturali personificate. Questo aspetto è quello che occupa di preferenza gli studiosi di mitologia. Giove è la luce e la forza celeste che si manifesta di preferenza nel fulmine; Demetrio rappresenta la terra coi suoi frutti; Plutone il mare; Apollo e Artemide le due stelle sorelle del giorno e della notte. Colla sua prodigiosa immaginazione, la fantasia del popolo greco ha messo tutte queste divinità in complicati rapporti tra di loro e cogli uomini.

Infine queste divinità hanno ancora un terzo aspetto. Esse sono ideali personificati. Esse sono per il popolo incarnazioni di ideali d'uomini perfetti. Giove è l'ideale del dominatore. Dignità e potenza basate sopra la forza ed il diritto sono gli elementi della sua natura. In Apollo viene rappresentato l'ideale di una vita intellettuale alta e libera. Libertà interna e moderazione sono doti che egli possiede in egual misura: le muse sono le sue guide. E così pure sono Era, Atene, Afrodite tipi di perfezione muliebre.

Und wir verehren
Die Unsterblichen.
Als wären sie Menschen,
Täten im Grossen,
Was der Beste im Kleinen
Tut oder möchte (1).

Prima che io passi a considerare il monoteismo bisogna che dedichi qualche parola alla questione se feticismo, politeismo e monoteismo sieno soltanto tre differenti concetti fondamentali, oppure se essi, per riguardo al tempo, debbano considerarsi come tre successivi gradi di sviluppo. Si tratta in ispecial modo di sapere se il feticismo sia la forma originaria del culto religioso, poichè sembra non possa esservi dubbio che il monoteismo ha avuto per precursore il politeismo. Fin verso la metà del secolo XVIII prevaleva l'opinione, ispirata dalla teologia, che feticismo e politeismo fossero una derivazione corrotta del puro monoteismo adamitico. Max Müller, dopo aver rigettato questa

(1) Noi onoriamo gli Immortali come se essi fossero uomini, e come se facessero in grande ciò che il migliore fa o fare vorrebbe in piccolo.

teoria siccome non scientifica, nega pure che il feticismo sia la forma primitiva del culto religioso. Secondo questo scienziato il feticismo non sarebbe la forma primitiva, ma invece una forma degenerata di una concezione più alta della divinità: col decadere dei costumi si sarebbe perduto il senso spirituale delle opere di culto, e come ultimo avanzo ne sarebbe rimasto il culto di bastoni e di pietre.

Veramente se per feticismo si intendesse il culto di oggetti materiali ed inanimati, ciò che del resto può essere vero per l'una o per l'altra stirpe, allora M. Müller avrebbe senza dubbio ragione; un tale insensato feticismo suppone un antecedente, che lo renda possibile, e del quale esso sarebbe un avanzo sconclusionato, il senso vero delle cose essendo andato perduto. Ma se col Waitz, al quale M. Müller si riferisce, per feticismo si intende il culto di spiriti (*spirits*) che per un dato tempo si incorporano in un dato oggetto, allora bisogna giudicare altrimenti. Come la vita storica dei popoli civili è preceduta da una vita *non storica* o *preistorica*, così si può supporre che le divinità storiche in uno stadio antecedente di sviluppo sieno state precedute da divinità non storiche. In queste cose difficilmente si può dire alcunchè di più certo di quel principio generale che, nella natura degli dèi che un popolo onora, esso manifesta la sua propria natura. Le divinità non storiche sarebbero appunto questi spiriti vaghi, instabili, indeterminati del feticismo. A ciò non fa difficoltà neppure la storia della religione indiana. M. Müller ricorda la più antica forma che si conosca nella letteratura religiosa indiana, l'*Enoteismo*, che adora Dio nelle molteplici forze della natura, fra le quali or l'una or l'altra si manifesta come la prima e la più alta. Ma come egli la espone, questa forma religiosa sembra una forma di passaggio dal primitivo culto degli spiriti al politeismo indiano che susseguì. Non è improbabile che l'abbia preceduto uno stadio storico di sviluppo del quale non sia rimasta alcuna notizia, il quale sia decaduto nel concetto volgare dello spiritismo feticista. Il feticismo naturale non lascia dietro di sè alcuna notizia storica, ma se ne conservano solamente i residui, nei quali sempre si incontra l'antropologo. Da questo punto di vista ne pare di dover prendere le mosse per risolvere il problema della *primitiva origine della fede negli dèi*, o esseri soprannaturali.

Tre tentativi diversi furono fatti per spiegare l'origine della religione. Il primo tentativo prende le mosse dalla tendenza teorica, ossia dal bisogno di causalità proprio dell'uomo. O. Peschel, nella sua *Storia dei*

popoli, così comincia il capitolo che tratta della religione: « In tutti i gradi di civiltà e presso tutte le stirpi umane, i sentimenti religiosi vengono provocati da un impulso interno, ossia dal bisogno di vedere e di scoprire in ogni avvenimento ed in ogni manifestazione una causa, ovvero un creatore ». Concludendo, egli si riconferma in questo concetto, ed aggiunge che le menti più deboli soddisfano al loro bisogno di causalità mediante un feticcio. La prima forma di causalità per l'uomo e quella a lui più vicina sarebbe egli stesso come essere operante ed attivo. Con tale categoria nella mente egli osserva tutto l'universo, e concepisce tutti i processi del cielo e della terra siccome compiuti da volontà superiori; e così sorge la mitologia come risultato dell'appercezione antropomorfica.

Un'altra spiegazione assume come punto di partenza non l'intelligenza ma la volontà, non il bisogno e l'esigenza teorica, ma quella pratica. Così Lodovico Feuerbach nel suo libro sopra l'essenza della religione. Fra i suoi antecessori in questa concezione egli ha Hume, Spinoza, Hobbes; ed ha un gran numero di seguaci. Secondo Feuerbach è la magia l'essenza della religione primitiva: gli dèi sono esseri creati dal desiderio, e il loro ufficio è quello di soddisfare a quei desideri degli uomini che costoro non possono soddisfare per sè stessi. Come la necessità è la madre di tutte le arti, così è anche madre dell'arte della magia. In ciò la parte spettante all'intelligenza è secondaria: essa fornisce alla volontà gli strumenti ed i mezzi, quali l'idea di uno « spirito » o di un « Dio », ossia di una forza soprannaturale mediante la quale la volontà possa indirettamente influire e dominare sulla natura.

Il terzo punto di partenza è la fede nella sopravvivenza delle anime dei trapassati, ed è sostenuto da Herbert Spencer nel primo volume dei suoi *Principii di sociologia*, dove concludendo il suo trattato della religione esce in questa affermazione: « Il culto degli antenati è il principio di tutte le religioni ». Ma per quanto io veggio non mi sembra che queste diverse spiegazioni si escludano, ma piuttosto che si completino a vicenda. E dapprima, per ciò che riguarda il punto di vista intellettuale di Peschel preso da solo, esso è evidentemente insufficiente: esso esagera l'importanza che presso l'uomo primitivo poteva avere l'intelligenza, ed il bisogno teorico di causalità. Se l'uomo fosse venuto al mondo tutto ad un tratto, così come narra la Genesi, con tutto quel corredo spirituale che esso al presente possiede, o nella pienezza delle sue forze, ma pure sprovvisto di ogni cognizione, i suoi primi senti-

menti potevano bene essere la meraviglia e lo stupore, e la sua prima domanda poteva bene riguardare il creatore di tutte queste cose. Ma se l'uomo è uscito dalle forme più inferiori della vita, allora non è possibile che la meraviglia e lo stupore ai primi gradi della sua evoluzione abbiano avuto una gran parte. Ogni giorno noi possiamo verificare negli animali come tutti quei fenomeni naturali che secondo la scienza mitologica dovrebbero spronare ed eccitare nell'uomo primitivo il bisogno di causalità, l'aurora ed il tramonto del sole, le tenebre ed il temporale, lasciano affatto indifferenti una natura puramente sensuale. Solamente una natura molto evoluta e raffinata si meraviglia e si entusiasma davanti a questi fenomeni così usuali. Io credo che la categoria dello « spirito » doveva già essere presente all'uomo prima che per lui fosse possibile la concezione mitologica dei fenomeni naturali. Ed anche mi sembra fuor' di dubbio che abbia ragione Spencer quando dice che il concetto di « spirito » deriva soprattutto dall'idea della sopravvivenza spettrale dei morti. Ciò egli dimostra con una meravigliosa abbondanza di osservazioni antropologiche da lui coordinate in modo perfetto ; dalle quali si vede quanto questa fede sia universalmente diffusa, e come non sia improbabile che dall'animismo universale sia sorta l'appercezione antropomorfica dei fenomeni naturali, e da ultimo una concezione mitica della natura.

Ma è anche probabile che per una natura dotata di volontà la fede negli spiriti poteva essere il punto di partenza dell'attività pratica, ossia della magia e del culto. La forma primitiva del culto sembra in generale essere quella per la quale si rivolgono agli spiriti parole di commiato e si invitano a prender parte ad un convito. Ma poichè questi spiriti sono degli esseri realmente esistenti ma non nel mondo comune a tutti gli altri esseri, perciò il trattare e l'usare con essi ha un carattere tutto speciale, e direi quasi spettrale. Essi infatti non consumano le vivande come una persona viva, nè ai discorsi danno delle risposte molto distinte. Comparendo essi ora qua, ora là, ora sotto questa forma ora sotto quest'altra, liberati dal corpo e non soggetti alle leggi dello spazio e del tempo, essi operano degli effetti soprannaturali o spettrali. Così se alcuno fosse capace di acquistarsi i loro favori, egli potrebbe col loro aiuto operare molte cose per sè stesse impossibili. E se alcuno conoscesse l'arte di domandar loro, egli potrebbe da essi sapere molte cose ignote, soprattutto l'avvenire, non essendo essi più, almeno sotto certi aspetti, vincolati dal tempo.

Così è data la possibilità della magia. Il renderla poi elemento essenziale della attività umana, applicandola mediante lo sciamanismo, il culto delle offerte, la scienza degli auguri e degli oracoli a tutta la realtà, questo è opera della volontà; ed in ciò ha ragione Feuerbach.

Ma anche il punto di vista intellettualistico, che è proprio degli studiosi di mitologia, non manca di verità. Infatti se H. Spencer si mettesse all'impresa come il vecchio Omero, di mettere a nuovo tutto l'Olimpo, esclusivamente con antenati e re divinizzati, gli studiosi di mitologia non avrebbero alcuna difficoltà a dimostrare l'insufficienza di una tal spiegazione. Giove e Demetrio, Apollo ed Artemio, Indra e Rudra, Mitra e Waruna non sono certamente re o regine divinizzate. Con maggior ragione si possono invece considerare come forze della natura personalizzate e divinizzate. Certamente che la prima possibilità del loro sorgere giace nella fede della sopravvivenza dei trapassati; ma una volta formata la categoria di spirito, essa si libera della sua forma originaria, assumendo quella di immagini per sè sussistenti, nel mentre che i processi di natura vengono o interpretati spiriticamente, o percepiti sotto forme antropomorfe. Noi certamente non possiamo mostrare come nei singoli casi questo processo si sia compiuto; come gli spiriti si sieno personificati nelle forze della natura, o come le forze della natura si sieno incorporati negli spiriti. Invero noi non possiamo sapere la storia delle diverse divinità fino dalla loro prima origine nel sentimento popolare; ciò che noi possiamo fare, si è di mostrarne la loro possibilità psicologica. Ed a questo proposito possiamo anche con Müller pensare all'influenza che potè esercitare sul pensiero la lingua primitiva, la quale tendeva a tutto personalizzare, e coll'aiuto della fantasia di ogni processo di natura, del tuono, della pioggia, della tempesta, si foggia dei soggetti o degli esseri che compivano tali cose. Questi esseri poi che altro potevano essere se non degli spiriti, come quelli che si credeva esistessero negli oggetti materiali? Collo stabilire dei rapporti fra lo spirito e coi fenomeni di quelle cose ove esso ha la sua sede, ecco che si viene all'idea di uno spirito della natura, e di forze della natura personalizzate: Apollo o Mitra viene chiamato il dio del sole o della luce, che tutto vede, che coi suoi dardi mette in fuga le tenebre; Giove o Indra è il Dio dei cieli, che ha nelle sue mani le forze superiori, raccoglie le nubi, manda la pioggia, la neve ed il bel tempo, e soprattutto scaglia i suoi fulmini. Così nel mentre la fantasia

poetico-religiosa interpreta i fenomeni esteriori della natura analogicamente agli interni sentimenti dell'animo, sorgono gli dèi, questi esseri meravigliosi, nei quali l'aspetto fisico-cosmico e quello spirituale-storico delle cose si uniscono a formare un'unità piena di contraddizione.

Così siamo venuti alla terza ed ultima delle forme fondamentali della religione, ossia al *Monoteismo*. Esso è la forma religiosa propria dei popoli civili.

Caratteristico per le religioni monoteistiche è il fatto che esse hanno origine nella storia e per mezzo di personalità storiche; altra circostanza è notevole la *spiritualizzazione del divino*. Le divinità sono esseri sensibili e sopra sensibili; ed il monoteismo ne toglie la parte sensibile, e Dio diventa spirito, ossia incorporeo, inconcepibile ed inafferrabile coll'immaginazione sensibile. Con ciò scompare tutta la formazione antropomorfa del mondo trascendentale, almeno come principio, sebbene il volgo continui a considerare lo spirituale sotto forme sensibili. Col progredire del pensiero umano si cessa anche dall'attribuire a Dio l'esistenza propria di un essere singolo; poichè si avverte che un tale essere che si concepisce fuori del tempo e dello spazio cessa di essere un essere particolare. Dio diventa così l'essere per eccellenza, la cui forza e natura attraversa e riempie tutti i tempi e tutti gli spazi. Perciò Dio cessa anche di essere un Dio nazionale. Le divinità del politeismo sono divinità di un popolo speciale: altri popoli hanno altre divinità. Il Dio unico è un Dio universale accanto al quale non vi sono altri dèi. Le religioni monoteistiche hanno tutte delle tendenze di propaganda internazionale, la quale manca invece alle religioni politeistiche. Anche i Greci ed i Romani presero seco le loro divinità recandosi in paesi stranieri, ma in loro non sorse il pensiero di voler assoggettare le anime di altri popoli. Il bisogno di convertire che si estrinseca nelle missioni e nelle crociate, è proprio delle religioni monoteistiche.

Storicamente il monoteismo si presenta come un progresso di fronte al politeismo. Noi possiamo osservare chiaramente questo fatto nella storia greca. Col progredire della coltura il politeismo va sempre più scomparendo. Le antiche divinità non sono capaci di imporsi nè moralmente nè intellettualmente di fronte al progredire del pensiero umano. Prima di tutto si manifesta la tendenza di togliere alle divinità quei caratteri che urtano contro il senso morale più sviluppato. Se gli dèi sono veramente i difensori dell'ordine, del diritto e del buon costume

allora non è più possibile attribuire loro tutto quello che il mito e la leggenda racconta. Così preti e filosofi, poeti ed artisti sono tutti occupati in questo lavoro di purificazione. Omero non si adonta se gli dèi, si odiano e combattono tra di loro ; ma più tardi questo fatto ripugna al sentimento umano. Il bene e la giustizia sono indissolubili, nè può esservi fra essi contraddizione : perciò anche gli dèi debbono essere uniti, ed agire sempre nello stesso senso.

Questo è un postulato etico che esige non già un'unità metafisica della divina essenza, ma un'unione delle molteplici volontà divine. Coll'espressione « il divino » (το θεϊόν) che dopo Erodoto diventa comune, si è creata nel linguaggio una espressione adeguata ad esprimere l'esigenza dell'unità dell'essere, senza escludere la molteplicità dei nomi o delle persone. Così il *politeismo* resta ancora moralmente possibile : ma esso viene minacciato nella sua esistenza col sorgere della speculazione teorica. L'unità della natura si palesò ben presto allo spirito greco, come appare dalla prima speculazione filosofica. L'universo non si presenta come una cosa in cui molti lavorino, bensì come l'opera di un'unica ragione predominante. Così le scienze positive, che ebbero un grande sviluppo nel IV secolo, entrarono subito in lotta cogli dèi dell'Olimpo e coi loro miti. Lo scienziato, per sfuggire il conflitto colla religione tradizionale, potrà usare loro un certo riguardo, dar loro un altro significato, riconoscere loro un valore estetico quando essi non disturbano il corso normale della natura ; egli non può però più avere fede in essi. La mitologia e la religione politeistica viene qui sostituita da un idealismo panteistico.

Io voglio brevemente descrivere lo svolgimento storico di questa concezione, cominciando dai primi tempi fino al presente.

La filosofia di Platone è la prima che elabora questo concetto ; ma bisogna notare che accanto a lei si svolge un'altra ed opposta concezione della realtà, ossia l'*atomismo* materialistico di Democrito. Ma la filosofia di Platone ottiene la prevalenza già nel mondo antico e tanto più nel Medio Evo. Nel Medio Evo la filosofia di Platone facendo causa comune coll'insegnamento religioso della Chiesa, ottenne una grande influenza su quel popolo, contro il quale essa aveva dovuto combattere nelle sue origini. Questa filosofia si basa sopra due grandi constatazioni : l'ordine nella natura e la giustizia che regna nell'individuo e nel corpo sociale. Questi due fatti, che anche Democrito ed Epicuro non negano, benchè essi li spieghino a loro modo, vengono presi in speciale consi-

derazione da Platone nella sua teoria delle idee. L'essere è in verità null'altro se non un sistema di pensieri armonici.

Con questo immenso paradosso la filosofia in Occidente si stacca definitivamente dal senso comune. Questo crede di percepire la realtà per mezzo dei sensi. Il mondo si compone di un aggregato di cose che si muovono, sorgono e scompaiono nel tempo. Ma il filosofo percepisce la realtà non per mezzo dei sensi, sibbene per mezzo della ragione. Per mezzo della speculazione egli la percepisce nella sua intima essenza. Il mondo è per il filosofo un sistema di idee invariabili, eterne, fuori e sopra del tempo e dello spazio.

Come una composizione poetica, od un sistema filosofico o geometrico è quasi un sistema di pensieri per sè sussistenti, così è il mondo della realtà, ovvero il *mundus intelligibilis*. Siccome là una moltitudine di singoli momenti per una intima necessità logica ed estetica vengono a collegarsi in unità che come tale è fuori del tempo, sebbene la coscienza soggettiva non possa comprenderla se non nel tempo, così il mondo reale consiste in una moltitudine di pensieri internamente collegati insieme da una necessità logica ed estetica. Naturalmente che per un pensiero l'esistere consiste nell'essere pensato; e così è della realtà, la cui sussistenza consiste adunque nell'essere pensata nell'uno ed unico sistema di pensieri esistente, ovvero consiste nella consapevolezza dell'idea che è insieme la realtà, ovvero possiamo anche dire che consiste nella pienezza della sussistenza di Dio, che è tutta la realtà ed ogni bene.

Così il filosofo pensa la realtà; egli cerca di ripensare i pensieri per sè sussistenti, ossia i pensieri che formano la divina essenza, ovverossia la realtà. Naturalmente egli pure, come tutti gli altri, vede la realtà anche coi sensi, e anche al filosofo l'universo si presenta come un aggregato di cose che nel tempo sorgono, si mutano e scompaiono.

Ma l'apparenza non l'inganna: egli sa che ciò che è non può nè divenire, nè scomparire. Del resto anche attraverso il mondo dei fenomeni dappertutto traluce la vera realtà. Ogni oggetto porta con sè un principio razionale, e spirituale. Nell'ordine del sistema planetario esso è la legge di causalità; negli esseri viventi questo principio si manifesta nella connessione teleologica dei membri e delle loro funzioni. Certamente questo principio razionale è come nascosto e impedito da un altro fattore irrazionale. È per mezzo di questo fattore irrazionale, che non ha forma ed è assolutamente impervio al pensiero umano

che le cose sono estese nello spazio. Questo fattore irrazionale, che non appartiene al mondo delle idee, in realtà non esiste, è una pura apparenza, un $\mu\acute{\iota} \delta\upsilon$. Realtà e perfezione qui sono già concetti equivalenti.

La filosofia di Aristotele si distingue da quella di Platone in ciò che Aristotele non vuole separare le idee dalle cose. Le idee non sono accanto e fuori delle cose, ma in esse stesse. O meglio (poichè anche per Platone le idee non sono accanto alle cose, ma sono esse stesse la realtà), per Aristotele il mondo sensibile è un mondo vero; ciò che per Platone è un puro fenomeno, è per Aristotele la realtà stessa, ed oggetto del suo interesse teorico e della sua instancabile ricerca. Ma quando si tratta di dare una spiegazione delle cose, ossia quando si tratta di metafisica e di filosofia naturale, egli rimane sempre sulla via segnata dal suo maestro. Anch'egli in tutte le cose verifica un doppio principio, il principio razionale, ossia la « forma », l'idea, il pensiero finalistico, ed il principio irrazionale ossia « la materia », che essendo in sè stessa informe ed incomprendibile, non si può risolvere in pensieri. Nei rapporti fra anima e corpo noi abbiamo uno schema del dualismo di tutte le cose; l'anima è il fattore ideale e razionale dell'esistenza, e la materia della quale si compone il corpo rappresenta il principio irrazionale. Ma anche il corpo partecipa del principio razionale, il quale come è l'unico conoscibile così è anche l'unico reale: poichè la materia in sè stessa è un non-ente, ovvero un ente-possibile, che assorbe a realtà concreta solo per l'unione coll'idea, o pensiero finalistico. Naturalmente che anche l'idea o pensiero finalistico non è reale in sè e per sè, ma si realizza nella materia.

Però nelle ultime conclusioni della teologia aristotelica il fattore ideale viene considerato come l'unica realtà per sè sussistente; poichè tutte le idee sono comprese in una idea universale, ossia nella forma del mondo che è Dio. Ma Dio è pura forma, senza materia, è *actus purus*, e la forma del suo essere è il pensiero puro; l'atto della sua esistenza è il pensiero del pensiero assoluto, l'autorealizzazione dell'idea che è la realtà nella coscienza. Questo è tutto il pensiero di Platone. Vi è una differenza in questo che Aristotele ammette le idee dei singoli, invece Platone non ammette che idee della specie, sebbene egli non insista su ciò, ammettendo anch'egli delle idee individuali nelle anime. Nè egli ricuserebbe di riconoscere il suo pensiero nella concezione aristotelica dei rapporti fra Dio e la natura: tutta la natura tende ad uno scopo che è il bene; ma il bene non è alcunchè fuori

di essa, ma è la forma perfetta di ognuno. Così almeno per l'uomo: il bene non è altro per lui che la piena realizzazione dell'idea di uomo in una forma individua. Così i due grandi maestri convengono insieme nel principio fondamentale dell'etica.

Pure la *Stòà* si mantiene in una direzione analoga di pensiero.

Una mente onnipotente penetra tutta la realtà, e crea dappertutto forma ed ordine; è principio di ogni razionalità e di ogni bene, è il principio ultimo del mondo, ossia la realtà stessa nella sua intima essenza. Accanto a questo fattore razionale od ideale della realtà, gli stoici riconoscono anche « l'altro » fattore, ossia il corporeo; però essi cercano di dominare questo dualismo asserendo che l'essere ragionevole è anche l'essere materiale e viceversa; il principio materiale è pure quel fuoco primitivo da cui tutto derivò, è il principio ideale, la ragione universale. Sotto questa teoria alquanto dura si scorge un pensiero razionale e la somiglianza colla teoria parallelistica che doveva svolgersi più tardi, colla quale si afferma l'identità fra pensiero ed estensione, fra ideale e reale: oppure ciò che asseriva Platone, che considerava il mondo corporeo come un'apparenza, un'ontologia monistica.

Nella speculazione teosofica, che è l'ultima forma assunta dalla filosofia greca, sono evidenti i caratteri fondamentali del panteismo idealistico. In essa viene specialmente accentuata la trascendenza di Dio. La natura di Dio sta al di là del mondo materiale, ma anche dei fenomeni dello spirito.

Ma lo spirito gli è più vicino, il pensiero essendo la sua prima manifestazione. Le sue determinazioni formali sono le antiche, ossia « unità e bontà ». Uno degli ultimi pensatori del vecchio mondo ellenico, il peripatetico *Simplicio*, così comincia il suo commento al piccolo libro di Epitteto: « Origine e sorgente di ogni cosa è il Bene. Poichè ciò a cui tutto tende ed aspira questo è origine e scopo di ogni cosa. Il bene produce da sè stesso tutte le cose, le prime, le intermedie e le ultime. Ma le prime ed a lui più vicine egli le produce somiglianti a sè stesso; ossia quegli che è una bontà produce molta bontà, quegli che è un essere puro e semplice, che stà sopra a tutte le cose singole, produce molti esseri singoli; poichè egli è il medesimo: origine e principio, e bene e Dio ».

Lo sviluppo del pensiero di Dio e del mondo ha una somigliante tendenza anche presso i popoli di razza ariana, specie presso gli In-

diani. I quali dopo che colla loro feconda fantasia ebbero popolato il loro Devas di una moltitudine di dèi eterni e splendenti, colla riflessione, filosofica riconobbero in *Brahma* un unico assoluto essere del mondo. *Brahma*, differentemente dagli altri dèi, non ha più la forma dell'io singolare; egli viene considerato come neutro, ma in una forma superiore all'opposto del genere; egli è lo spirito universale, sopra individuale, sopra sensibile, sovraesistente, che si manifesta in forma limitata divisibile e sensibile nelle anime individuali. Accanto al culto di *Brahma* rimase indisturbato il politeismo ed il culto dei sacrifici. Presso questo popolo, in una maniera tutta speciale, degna di essere notata per l'intelligenza della natura umana, i diversi gradi di sviluppo dell'anima religiosa popolare si conservano e si verificano anche come gradi di sviluppo della vita spirituale nei singoli individui.

« In India ogni pensiero religioso e pio che abbia trovato la sua parola ed espressione propria, e che fu tramandato di generazione in generazione, si conserva, e tutta la ricchezza dei tre periodi storici, la fanciullezza, la virilità, la vecchiaia (la prima è rappresentata dagli inni vedici, la seconda dai bramani, le terza dalle Upanishadi) viene usata per soddisfare i diversi bisogni dei cuori e delle anime, nella fanciullezza, nella virilità e nella vecchiaia ».

« Non è raro in una famiglia indiana d'incontrarsi nel bambino che recita parola per parola tutti i canti sacri, il padre compie normalmente i suoi doveri religiosi e offre i suoi sacrifici, mentre il nonno considera vani tutti gli usi e le cerimonie e cerca la sua tranquillità nel sapere filosofico che per lui rappresenta la religione più alta (1) ».

Il monoteismo del popolo giudaico viene conseguito non per mezzo di speculazioni teoriche, ma attraverso un cammino pratico-religioso. Il popolo giudaico rappresenta la pagina inversa del popolo greco: le sue qualità sono rispecchiate dalla vita pratica. Mentre nel popolo greco risplende l'intelligenza e una sensibilità sviluppatissima, nel popolo giudaico è palese la serietà e profondità con cui egli considera le cose morali e religiose.

Ai filosofi dei Greci corrispondono presso i Giudei i loro profeti, figure di una tal forza e imponenza quali non può presentare nessun altro popolo. Nel suo apparire nella storia il popolo ebreo è già in pos-

(1) M. MULLER, *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion*, p. 406-412.

sesso di un monoteismo non teorico ma pratico e culturale che potrebbe forse giustamente essere definito adorazione di un solo dio. *Il primo precetto: « Tu non avrai altri dèi avanti a me », non proibisce la fede in altre divinità che anzi la presuppone, ma proibisce soltanto di rendere loro qualsiasi culto.* Israele servirà a Jahve soltanto, e Jahve difenderà il suo popolo. Noi non sappiamo con certezza come e quando il popolo giudaico sia passato dal politeismo, comune a tutti i popoli semiti, al monoteismo, colla sua letteratura; possiamo invece seguire il passaggio dell'adorazione di un Dio al monoteismo. Questo passaggio fu opera dei sacerdoti e profeti. Del resto questo era una conseguenza naturale del primo passo fatto, ed il popolo giudeo aveva un interesse che il suo Dio diventasse l'unico vero Dio, e che il Dio nazionale fosse anche il Dio universale. Nei salmi, nelle profezie e nella storia della creazione, Jahve non è soltanto il Dio di Israele, ma viene già presentato come il creatore del cielo e della terra. Quando vennero per il popolo ebreo tristi giorni, sorsero i profeti e gridarono che non coloro che portavano sacrifici al tempio di Gerusalemme, ma coloro che osservavano la giustizia erano gli eletti di Dio. Con questo pensiero il Dio dei giudei cessava di essere un Dio nazionale. È bene notare che questa denazionalizzazione si verificò specialmente per un motivo d'indole morale. I profeti sono condotti alla fede in un ordine morale dell'universo: la giustizia diventa la legge suprema dell'universo.

A questo punto compare Gesù e tira le ultime conseguenze. *Il regno di Dio non è un regno di questo mondo.* Il giudaismo e anche i profeti erano del parere che il giusto dovesse trionfare anche in questo mondo. Se il popolo giudaico sarà fedele al suo Dio, il regno di Davide verrà ristabilito. Gesù distrugge queste speranze. *Il mio regno non è di questo mondo.* Il regno di Dio è in te. Esso rimane nascosto al mondo. Esso non ha nulla a che fare coi beni che il mondo può dare e prendere: povertà e derisione nel mondo possono benissimo stare in armonia con esso. Il regno di Dio sta nella comunità dei credenti e dei santi, nella società dei discepoli di Gesù, che vivono come stranieri dispersi nei regni di questo mondo, senza avere o cercare di avere parte in esso. Il regno di Dio sta nell'infinita maestà di Dio, che è al di là del tempo e dello spazio e che si paleserà agli eletti quando la natura e il mondo più non esisteranno.

Sotto l'influenza di queste due forme di monoteismo, sorse quel concetto della divinità che passò a tutti i popoli europei. Dal giuda-

ismo noi prendemmo le qualità religioso-pratiche del concetto di Dio. Dio è santo, giusto; in Cristo è anche generoso e misericordioso.

Dalla filosofia greca ci viene l'aspetto speculativo e metafisico. Infinità, onniscienza, potenza assoluta: insomma tutte quelle qualità per cui egli diventa l'essere unico per eccellenza. Il tentativo ognora ripetuto di riunire in un solo sistema la filosofia e cosmologia greca colla dottrina cristiana diede origine alla filosofia e teologia ecclesiastico-cristiana. Il suo concetto fondamentale è il *teismo monistico*.

La chiesa, come istituto pratico, accentua il teismo. Iddio è un essere sopranaturale, personale, ultramondano, che si mette in diretta relazione coll'uomo. Il senso comune della gente incolta se lo figura perfettamente siccome un essere antropomorfo, con sentimenti e passioni umane. Nella speculazione viene invece accentuato l'elemento monistico. Ogni volta che si cerca di determinare il concetto di un Essere che ha creato dal nulla tutte le cose e che le mantiene in vita coll'atto della sua volontà, si finisce per concludere che esso è l'unico essere per sè sussistente, e che ad esso accanto non è possibile porre degli altri esseri per sè sussistenti. Il monoteismo conduce ad asserire che Dio solo esiste, ossia conduce al panteismo, pel quale Dio è l'unica ed inesauribile realtà.

Nella storia della Chiesa questi due elementi, il religioso e quello speculativo, si combattono e si compenetrano a vicenda. Caratteristica è la persona di *Agostino*, nel quale queste due tendenze si svolgono con grande forza.

Il neo-platonismo lo liberò degli errori del manicheismo, e da questo punto il concetto essenziale di Dio è per lui quello della somma ed infinita realtà. Non vi può essere esistenza all'infuori di Dio: all'infuori di lui non vi è che il *non essere*. Questo panteismo acosmistico, per usare una espressione di Harnack, è per Agostino la sola base sopra la quale s'innalza l'edificio delle sue convinzioni guadagnate colle esperienze più intime della vita. Questo essere supremo è la somma bontà operante con amore onnipotente sopra la volontà.

La teologia occidentale è zeppa di questi pensieri. Subito che l'interesse speculativo si manifesta potente, ottiene la prevalenza il concetto panteistico.

Consultiamo la storia.

Nel Medio-Evo la Chiesa si trovò costretta a usare severe misure contro il manifestarsi di dottrine panteistiche, sia di natura raziona-

listica che mistica. Questo fatto è ancora più evidente col cominciare della nuova filosofia. Col tramontare dell'antica cosmologia su cui si basava il concetto antropomorfo della divinità, venne sempre più fortificandosi la teoria panteistica o monoteistica nel senso di quella formula : Dio solo è $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma \acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$.

Io accenno ai momenti principali dello sviluppo storico di questa teoria.

Dopo che la grande rivoluzione religiosa aveva aperto la via alla formazione di nuovi sistemi, ecco apparire Descartes e Hobbes. Quello si può considerare il fondatore della filosofia teorica, questo di quella pratica. Ma Descartes è troppo preoccupato dal pensiero di non mettere la sua metafisica in urto colla dottrina ecclesiastica. Hobbes è prima di tutto un pensatore politico e poi uno scienziato : onde la sua speculazione metafisica non è del tutto indipendente. Fu Spinoza che ebbe per primo il coraggio di andare fino alle ultime conseguenze. Nella solitudine della sua camera, separato dal mondo, noncurante dei suoi tempi e delle loro esigenze, egli va formulando la sua etica che è la dottrina di un panteismo conseguente a sè stesso. *Dio è l'essere, l'unica sostanza o essere autonomo. Il mondo è lo sviluppo immanente della sua natura.* Volendo secondo il comune linguaggio dire che Dio è la causa di tutte le cose, bisogna aggiungere che egli non è più causa come una cosa singolare è causa di un'altra, avendo accanto ad essa un essere proprio ; ma egli è la causa immanente di tutte le cose così che egli in esse, o meglio esse sono o rimangono in Lui. Egli è la causa non solo della loro forma e del loro movimento, ma anche della loro assenza e della loro sussistenza. Ma per ciò che riguarda alla essenza divina in sè stessa, possiamo dire che le due forme fondamentali della realtà che si presentano alla nostra mente, la corporea e la spirituale, accennano a due diversi aspetti della sua essenza : estensione e coscienza, per cui noi possiamo dire che Dio è un'essenza estesa e pensante ; *res extensa et cogitans*. Ma noi non possiamo parlare di Dio, collo stesso linguaggio che usiamo per gli oggetti particolari. Dio è corpo, ma non come una cosa corporale qualunque, limitato, formato, mobile ; egli è il principio unitario della materia. Dio è spirito, ma non è lecito attribuire a lui la percezione, il sentimento e la volontà, come noi la attribuiamo agli altri spiriti. Egli è il principio della vita spirituale, ma a lui non si possono attribuire determinazioni proprie della vita spirituale quando si manifesta in una forma finita.

Questa concezione spinoziana acquista maggiore precisione e determinatezza mettendola a confronto colle due concezioni opposte e limitrofe, da una parte il teismo antropomorfo, e dall'altra l'atomismo materialistico. Il comune teismo antropomorfo ammette che Dio operi come un essere umano, secondo scopi determinati. È evidente che una tale concezione della divinità non è conciliabile con un monoteismo condotto alle ultime sue conseguenze. Il creare è specificamente diverso dall'operare secondo scopi determinati. Quest'ultima categoria appartiene al politeismo. Gli dèi, come le creature umane, esercitano un'influenza sopra le cose, dall'esterno: ma internamente le cose sono indipendenti. Invece al monoteismo spetta la categoria della creazione dal nulla; Dio solo è per sè stesso, e perciò solo la sua azione può avere la forma creativa, per la quale pone la realtà colla sua essenza e col suo essere, naturalmente però non indipendente da sè, perchè l'unica cosa impossibile alla divinità è quella di creare le cose indipendenti dalla sua essenza.

Creazione non significa altro che sviluppo in Dio. Colla nota formola « Deus sine natura » Spinoza mette di fronte la concezione filosofica di Dio col modo volgare di concepirlo. Meno frequentemente e con minor forza egli si leva contro all'altro estremo, ossia all'atomismo ateistico; e ciò per la ragione che una tale tendenza era quasi ignota alla filosofia di quel tempo. Ma se egli avesse previsto che dopo appena un secolo l'ateismo ed il naturalismo avrebbero assunto come parola d'ordine la sua filosofia; o se egli fosse vissuto ai nostri giorni nei quali così apertamente e risolutamente si insegna che l'ateismo atomistico è l'unica filosofia compatibile colla scienza, certamente egli avrebbe con maggior energia insistito nell'invertibilità della sua nota formola, ed avrebbe detto: *Natura sive Deus*. Egli avrebbe certamente detto: Io non so nulla di un Dio al di là del mondo dotato di non saprei quale realtà: ma neppure io conosco un mondo quale se lo immaginano i materialisti, composto di atomi, ossia di piccolissime sostanze per sè sussistenti. Ciò che è certissimo, e la ragione mi assicura, è questo che l'universo non è l'incontro causale di molte sostanze, ma è invece una unità nella quale ogni essere singolo viene assolutamente determinato per mezzo del tutto; esso è quindi una sostanza che per mezzo della sua essenza e nella sua essenza pone la molteplicità. Questo è monoteismo, dirò anzi questo è il monoteismo condotto alle sue ultime conseguenze: Dio uno e tutto.

Naturalmente ciò non avrebbe bastato a persuadere i suoi contemporanei, i quali avrebbero continuato ad accusarlo di ateismo e di naturalismo. Ma ben disse Hobbes che la parola ateismo tanto poco si confà a qualificare la filosofia di Spinoza, quanto quella filosofia era destinata ad eccitare l'esecrazione dei suoi contemporanei. Infatti dopo ancora un secolo l'*Etica* di Spinoza rimaneva ancora il libro di filosofia più squalificato, un *liber horrendus*, ed il suo autore un uomo che aveva sulla fronte le stigmate della perversione.

I filosofi capi-scuela del secolo XVIII sono *Leibniz* e *Locke*. Ambedue sono contrari a Spinoza, Leibniz apertamente, Locke implicitamente. Ambedue vogliono creare una filosofia la quale accordi meglio l'antica fede colle nuove cognizioni scientifiche.

Per ciò che riguarda l'idea di Dio ed i suoi rapporti colle cose Leibniz sta in perfetta contraddizione con Spinoza. Sua cura principale è quella di liberarsi dalla conseguenza della filosofia naturalistica che costringe il pensiero alla dipendenza da tutti i processi che il movimento cosmico determina secondo un'unica legge: quella conseguenza dalla quale Spinoza deduceva inconsideratamente le sue aspre formole: Dio che è un'unica sostanza; le cose singolari che non sono altro che esseri dipendenti ovvero modificazioni della sua essenza. Per impedire un tal male Leibniz pone le monadi, che gli servono per escludere il panteismo. Spinoza avrebbe ragione, *s'il n'y avait point des monades*. Le monadi stanno tra Dio e la natura e ne impediscono la fusione. Le monadi sono gli ultimi elementi sussistenti della realtà, sono punti metafisici, inestesi, atomi spirituali. In sè stesse, ovvero per la ragione, esse sono determinate per mezzo della vita psichica (sensazioni ed aspirazioni): ma vedute esteriormente nelle torbide concezioni del senso, esse si presentano nel loro complesso come un corpo esteso. Così alle monadi spettano i due attributi della sostanza spinoziana, *cogitatio* ed *extensio*, spiritualità e materialità, solamente che la spiritualità è la loro caratteristica essenziale, e la materialità non è altro che la loro esterna manifestazione; invece secondo Spinoza i due aspetti sono del pari importanti. Spinoza spiega la *mens* per mezzo del *corpus*; essa non è altro che l'idea di un determinato corpo, il quale è il suo oggetto (*Etica*, II, 11, 13). Invece Leibniz spiega il *corpus* per mezzo della *mens*; presso Spinoza la *mens est nihil aliud est quam idea corporis*. Invece secondo Leibniz *corpus nihil aliud est quam idea mentis*: ovvero non è altro che una *mens phaenomenon sive obiectum existens*.

Le monadi assomigliano ancora alla sostanza spinoziana in questo che ciascuna di esse nasce dall'interno del contenuto della propria essenza, senza ricevere alcun influsso dall'esterno, essendo quindi in certo senso *causa sui*. Ciò si compie secondo un'armonia prestabilita colle evoluzioni di tutte le altre cose.

Con ciò il panteismo è senza alcun dubbio superato; la sostanza macrocosmica di Spinoza è scomposta in un complesso di innumerevoli sostanze microcosmiche, ciascuna delle quali sussiste per sè e deve essere considerata in sè stessa. Ma quasi si può dire che da Scilla del panteismo noi siamo caduti in Cariddi dell'atomismo e dell'ateismo. Infatti per evitare questo pericolo Leibniz è costretto ad ammettere, oltre le molteplici sostanze nelle quali consiste la realtà, una « sostanza necessaria », « la cui essenza include l'esistenza »; ed ancora sostiene che « questa sostanza che si chiama Dio è l'unità originaria, ovverosia l'originaria e primordiale sostanza; e che tutte le monadi create ovvero derivate sono suoi prodotti, e vengono mantenute all'esistenza da istante ad istante per continua emanazione della sua essenza » (1).

Ma così stando le cose, Spinoza potrebbe soggiungere: Se tu entri veramente in tali convinzioni allora noi possiamo benissimo intenderci: poichè la tua sostanza primordiale equivale veramente a quella che io chiamo semplicemente sostanza, e le sue emanazioni, ossia le monadi, non sono altro che quelli che io chiamo *modi*, ai quali io ben volentieri riconosco una sussistenza ed unità relativa. E per ciò che riguarda il determinismo io non trovo che fra noi esista una differenza essenziale: poichè neppure nel mio sistema si può parlare di necessità meccanica (necessità, bontà), ma invece occorre parlare di una necessità intellettuale-matematica, ovverosia ideale, un concetto questo del quale ancor tu, per quanto mi sembra, non puoi fare senza: poichè ancor tu dici che il massimo della possibile realtà o perfezione si ottiene mediante una specie di calcolo intellettuale nell'*intellectus infinitus*, il che equivale ad una meccanica metafisica. Ma io non voglio far questione di nomi; tanto mento voglio occuparmi delle buone intenzioni.

Locke cerca di armonizzare insieme la nuova scienza coll'insegnamento ecclesiastico per un'altra via, non per la via della metafisica, ma per via della critica della conoscenza della metafisica. Questa critica mostra che la nostra conoscenza si limita necessaria-

(1) *Monadologie*, §§ 38. Opera filosofica, edizione Erdmann, p. 708.

mente alla nostra esperienza : però l'esperienza non esaurisce e non crea la realtà : così accanto alla scienza trova posto anche la fede. Questa forma di pensiero è quella che ha dominato in Inghilterra fino al secolo XIX. Non raramente essa ha assunto un carattere meschino, una stretta sobrietà nel pensiero; unita colla professione dell'ortodossia ecclesiastico-politica, era la base della rispettabilità sociale. Il dogma di questi moderati e rispettabili è questo : Da una parte noi abbiamo le scienze, la matematica e la fisica, la psicologia e le ricerche intorno alla ragione nell'uomo ; dall'altra parte abbiamo i 39 articoli ; di fronte non abbiamo alcuna metafisica, nè vogliamo averne, perchè in di lei luogo ci servono i 39 articoli. Su di essi riposa la Chiesa, e la Chiesa è una parte della migliore costituzione possibile. Quegli il quale non riconosce tutto ciò, quegli è un uomo sospetto nè può annoverarsi fra i membri rispettabili della società. Dunque non vi è altro da aggiungere in proposito; tutt'al più si può confermare e sostenere l'insegnamento ecclesiastico con argomenti filosofici, scientifici ed istorici. Così Locke col suo empirismo e col suo positivismo ha spianato la via a queste ristrettezze di pensiero. Per di più ci ha appreso come, non ostante questa sobrietà di pensiero, si possa fare ancora della metafisica bene intenzionata ; egli infatti vuole provare con matematica certezza l'esistenza di un'essere eterno onnipotente e sapientissimo ; il che gli ha procurato un forte, ma non immeritato biasimo per parte di Kant. Questa è adunque la tendenza conciliatorista, che dominò per tutto il XVIII secolo ; Leibniz in Germania, Locke in Inghilterra ed in breve anche in Francia sono i due grandi capi-scuola. Ambedue tendono ad armonizzare insieme le nuove scienze coll'antica dogmatica.

Essi hanno voltato le spalle alla scolastica che ancora spadroneggiava nelle università, ed ambedue sono sostenitori e seguaci delle scienze moderne ; ma essi vogliono anche provare la ragionevolezza della fede. Leibniz scrive il trattato *de la conformité de la foi avec la raison*, e Locke *the reasonableness of Christianity*.

Gli articoli fondamentali della fede — l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima — vengono dalla filosofia dimostrati coi mezzi suoi propri ; vi sono però degli altri articoli di fede che non sono dimostrabili ma che derivano dalla rivelazione. Ma la filosofia può fare qualche cosa a riguardo di essi : non potendo dimostrarne la verità può però dimostrarne la possibilità. *Fides non contra, sed supra rationem*. Una delle qualità che Leibniz stesso loda nella sua filosofia è che

essa porge la possibilità della transustanziazione, e quindi un mezzo di poter venire a pace col cattolicesimo. Questa disciplina che si propone la dimostrazione dell'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima è la teologia naturale o di ragione, così detta per distinguerla dalla teologia rivelata. Essa forma la parte essenziale della filosofia del secolo XVIII. Essa dimostra dapprima l'esistenza di Dio per mezzo di argomenti teorici e pratici. Gli argomenti teorici sono quelli che Kant distingue in argomenti *cosmologici* e *fisico-teologici*. L'argomento cosmologico dalla relatività e caducità delle cose nella natura conclude ed assorge ad un essere assoluto e necessario; e coll'aiuto di considerazioni fisico-teologiche alla natura di un tale essere vengono attribuiti i predicati di sapienza e di bontà. Le nuove scienze, nel mentre scoprono da una parte la regolarità del corso della natura e dall'altra mettono in rilievo il finalismo ovverosia la proporzione collo scopo delle formazioni organiche, con ciò stesso si mettono al servizio di una teologia razionale.

La filosofia dimostra in secondo luogo l'immortalità dell'anima. Dall'unità della propria coscienza se ne deduce la semplicità dell'anima, e quindi la sua immaterialità, e la indistruttibilità e finalmente l'immortalità. A questi argomenti teorici si aggiungono quelli pratici: il desiderio di un lontano sviluppo nell'uomo, e la necessità di una giustizia eguale per tutti, esigono una vita futura, ed un giudice dopo morte. Già la stessa comune onestà, e l'esistenza stessa dell'attuale società non sarebbero sicuri senza una tale fede. A questo riflesso corrisponde la nota frase: « Se non esistesse un Dio, bisognerebbe crearlo »; la quale del resto è ancora in uso ai nostri giorni.

Questa è la filosofia del tempo dell'*illuminismo*. Essa si basa sopra un compromesso tra la teologia e le nuove scienze. La filosofia accetta un concetto di Dio che è alquanto in urto coi risultati delle nuove scienze. Esso è un essere ultramondano che ha creato gli uomini e il mondo secondo un piano prestabilito, e che ha loro imposto delle leggi. A sua volta la teologia si decide a rinunciare al miracolo che era stato prima l'argomento principale della religione.

Ma ecco comparire Hume e Kant i quali distruggono questo compromesso. Quasi contemporaneamente alla critica della ragione pura di Kant vennero pubblicati i dialoghi postumi di Hume sopra la religione naturale. Tutte due le opere sottopongono la religione naturale o meglio ancora la teologia filosofica ad una critica dissolvante; la così detta teologia naturale è per essi una pseudo scienza: la dimo-

strazione dell'esistenza di un creatore extra mondano, e della immortalità dell'anima è impossibile.

Hume prende le mosse da una teoria empiristica della conoscenza, perciò egli rigetta tutti gli argomenti *a priori*. L'unico argomento possibile sarebbe quello teleologico, ma per poter assorgere al valore di una argomentazione ad esso non manca nulla di meno che tutto. L'origine del mondo si trova al di là di ogni nostra esperienza; tra l'attività umana e la creazione dal nulla non esiste alcuna analogia. Il perchè dell'universo ci è affatto ignoto. Qualunque sia l'intenzione che noi attribuiamo al creatore, sia essa la felicità o la coltura o la perfezione degli esseri viventi, per ognuna di queste supposizioni la realtà presenta un'infinità di obiezioni. Se noi fossimo d'altra parte assicurati dell'esistenza di un creatore ottimo e sapientissimo, allora quegli enigmi potrebbero venir riferiti alla ristrettezza della nostra conoscenza; ma invece la teologia naturale ha la pretesa di conoscere il creatore dalla creatura. In realtà però noi possiamo dedurre da ciò che noi sappiamo e non da ciò che noi non sappiamo.

Diverso è il punto di partenza di Kant, ma in questa parte perviene agli stessi risultati; tutti i tentativi per dimostrare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima sono vani. Il voler dedurre dall'unità della coscienza la semplicità dell'anima e quindi l'indistruttibilità di questa e l'eternità della vita personale è cosa ridicola. La prova ontologica dell'esistenza di Dio non ha maggior valore: essa tende a dedurre dal concetto di Dio la sua esistenza. All'*ens realissimum* appartengono tutti i predicati positivi e quindi anche quello dell'esistenza. Ma tutti i predicati di esistenza sono concetti sintetici e non possono venire dimostrati che dall'esperienza. L'argomento cosmologico poi conclude dal condizionato all'incondizionato, e questo verifica in un'essenza la cui esistenza non dipende da altra essenza, ma è in sè stessa necessaria. Ma il regresso nella sequela causale porta sempre ad un condizionante, del quale alla sua volta si cercano le determinazioni. L'asserire l'incondizionato, in luogo di sollevare il problema e di verificarne le condizioni, è semplicemente arbitrario. L'esperienza almeno non può giungere all'incondizionato. Questo dunque dovrebbe conoscersi per la sua stessa definizione, come un essere in sè stesso necessario; ed ecco così che l'argomento cosmologico si trasforma in ontologico. Infine l'argomento fisico-teologico conduce tutt'al più al concetto d'un essere fabbricatore del mondo percepito dai nostri sensi,

ma non al concetto di un essere creatore di tutte le cose dal nulla. Inoltre chissà che questo aspetto causale della natura non sia prodotto soggettivo della nostra ragione? Colla critica della ragione pura Kant viene a un risultato negativo, ma colla critica della ragione pratica egli giunge a una conclusione positiva. Queste idee di Dio, di immortalità e di libertà che la ragione non può dimostrare, sono tuttavia parti indiscutibili di una filosofia dell'universo basata sulla ragione pratica. Queste non sono idee teoriche per mezzo delle quali noi possiamo spiegare la natura. La fisica non può arrivare al concetto di Dio come la storia non può giungere a quello di libertà. Ma la natura non è l'essere in sè stesso, sibbene l'insieme di tutti i fenomeni possibili. Col concetto del dovere sorge in noi l'idea di un ordine assoluto ed universale nelle cose, superiore in grado e realtà all'ordine di natura delle cose stesse. A questo ordine universale noi apparteniamo per mezzo della ragione pratica esistente in noi stessi.

Come si vede, con questo pensiero Kant ritorna alla tendenza primitiva della riforma luterana, portandola fino alle ultime conseguenze: separazione della fede religiosa dal sapere scientifico. Ciò che ripugnò alla coscienza di Lutero fu la mescolanza della parola di Dio colla filosofia del pagano Aristotele, che veniva presentato in tutte le università coll'approvazione dell'autorità ecclesiastica.

Cacciare la ragione dalla teologia per rendere la fede indipendente, questa fu la prima opera di Lutero. Questo pensiero era però allora prematuro. La teologia protestante ritornò ben presto all'antico sistema dogmatico, nel quale metafisica e rivelazione formavano una cosa sola. E ciò non è difficile a concepirsi. Tutta la scienza e filosofia medioevale non è che uno sforzo per assimilare scienza e fede. Ne segue che prima di tutto era assolutamente necessario rompere le tradizioni medioevali: finchè queste durassero non era possibile distruggere la teologia naturale. Coll'imporsi della cosmologia copernicana e col sorgere del metodo storico le idee medioevali dovettero sparire. Kant seppe tirarne le conseguenze. La scienza moderna non poteva oramai servire di fondamento alla fede. Se la fede religiosa deve rimanere, essa deve cercare il suo fondamento unicamente nel mondo etico. *Lutero volle fondare la fede sopra la lettera scritta e sopra fatti storici positivi; Kant invece la fonda sopra una realtà eternamente viva e presente, sopra il sentimento morale.* Con Kant si completa veramente la riforma protestante. *Non dimostrazioni filologiche o storiche tolte dai*

libri canonici, non la speculazione fisica e metafisica, neppure l'autorità esteriore è il fondamento della fede. La fede si basa sopra sè stessa. La volontà di fare il bene è il fondamento della fede nel bene, cioè in Dio.

Noi non possiamo farci un'idea esatta di quanto fosse profonda la rivoluzione prodotta negli animi dalla filosofia critica. La teologia naturale era nel secolo XVIII la base di ogni filosofia. Ogni critica a questo riguardo equivaleva alla distruzione di ogni ordinamento sia divino che umano. Ascoltiamo le parole di un libero pensatore come Wieland.

« La fede in Dio, non solo come causa di ogni cosa, ma anche come supremo reggitore dell'universo e giudice degli uomini e la fede in una vita futura sono gli articoli fondamentali della religione. È dovere di ogni filosofia difendere e sostenere questa fede; l'attaccarla e renderla vacillante negli animi degli uomini con ogni sorta di dubbi e di falsi motivi, non solo non ci giova, ma è un delitto come ogni azione proibita dalla costituzione di uno Stato di cui la religione è una colonna potentissima. Se pertanto il re volesse un consiglio a questo riguardo da me che da 50 anni medito sopra queste questioni, non esiterei a dirgli che ogni discussione scandalosa e insulsa sopra l'esistenza di Dio e sopra gli argomenti che la provano quando non se ne posseggono dei migliori, come pure il mettere in dubbio l'immortalità dell'anima siano da dichiararsi delitti pubblici e come tali devono essere puniti ».

Ma tutti gli sforzi della tradizione furono vani.

Kant aveva saputo farsi rappresentante delle nuove aspirazioni. La gioventù lo aveva compreso. La parola liberatrice si era fatta sentire: erano state spezzate le catene che legavano scienza e fede. La scienza poteva finalmente seguire il suo cammino, mentre la religione doveva cercare nel cuore il suo campo fecondo. Così su quel terreno reso libero dalla grande rivoluzione la filosofia, contenta della nuova libertà, cominciò subito la costruzione di un nuovo sistema panteistico-idealistico. La filosofia tedesca del secolo XIX, che è anche la più schietta e libera, è completamente panteistica e monistica secondo la formula: *Dio solo è; e tutto ciò che è deve essere concepito in Dio.*

Fatto rimarchevole ma non nuovo è che i poeti avevano preceduto i filosofi. Lessing, Herder, Goethe avevano accettato la filosofia di Spinoza, quando i filosofi parlavano ancora di lui *come di un cane morto*. Jacobi racconta che in un abboccamento avuto con Lessing un anno avanti la sua morte, questi gli disse: « I concetti ortodossi della divinità non sono più per me; io non li posso più gustare (Εν χαλ πᾶν). Io

non so altro ». E quando l'amico gli disse che era venuto da lui per avere una difesa contro Spinoza, Lessing gli rispose : « Io le consiglio invece di diventare suo seguace. Non è oramai possibile una filosofia diversa da quella di Spinoza ». Spinoza è pure il filosofo di Herder e di Goethe :

Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse.
Ihm ziemt's die Welt in Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass, wass in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft und seinen Geist vergisst. (1)

Al risveglio letterario ne seguì uno filosofico. Come nel campo politico la rivoluzione creava e distruggeva dinastie, così nel campo della speculazione un sistema filosofico cacciava l'altro. In tutti però era palese un grande disprezzo per l'antica ortodossia teologica e filosofica e a tutti era comune il nuovo metodo di ricerca. La filosofia antica era un monoteismo *deistico*, la nuova invece è un monoteismo *panteistico*.

Il deismo considera Dio come un essere sovramondano, che secondo un piano prestabilito ha creato il mondo e tutto ciò che in esso si contiene, e presentemente lo regge e governa mediante le leggi di natura, non altrimenti di un artefice che abbia costruito una macchina per un determinato scopo. Una tale concezione di Dio e del mondo ai nuovi filosofi riesce indicibilmente piatta e volgare ; essa sente troppo di quel razionalismo volgare che nel mondo spirituale umano spiega tutto siccome prodotto secondo un piano per opera di individui determinati ; così il linguaggio e la religione, il diritto e lo Stato sono invenzioni escogitate da questi uomini inventivi, che avendo intraveduto l'utilità e la convenienza di tutte queste cose hanno pensato a tradurle nella realtà. Anche le opere d'arte, le poesie dei poeti, le pitture degli artisti, le composizioni musicali sarebbero, secondo questa estetica razionalistica, frutto della riflessione circa la loro utilità e piacevolezza. Ed ora questi uomini illuminati si danno d'attorno per trovare il metodo più perfetto di educazione, e la costituzione più perfetta degli Stati, affine di ottenere per mezzo di essi l'uomo perfetto. Secondo

(1) « Traduzione : Che cosa sarebbe un Dio che influisce sul mondo solo dall'esterno, che il tutto muovesse a menadito. — A Lui meglio s'adice muovere il mondo dall'interno, ed essendo Egli stesso la natura, nella stessa rinchiudersi, — così che ciò che in essa esiste e si muove e vive — mai dimentichi la sua forza ed il suo spirito.

questi loro intendimenti essi si sono formati anche un concetto corrispondente di Dio, che è il grande meccanico, che ha pensato a questo grande teatro di burattini che è il mondo, e che lo ha tradotto in opera.

Il disprezzo per una tale maniera di pensare le cose è la caratteristica dei nuovi tempi.

Avendo della vita un concetto organico, la nuova filosofia oppone i suoi postulati a quelli dell'illuminismo e della sua spiegazione meccanica dell'universo: la categoria dell'operare secondo uno scopo viene messa da parte, ed in suo luogo viene introdotta quella dello sviluppo organico. Questa si manifesta innanzi tutto nel campo estetico, cioè nella poesia e nell'arte, dove un'opera artistica non sorge per mezzo di norme e secondo un piano prestabilito, ma si sviluppa spontaneamente per un'energia interiore. Così nasce la poesia popolare: così si forma pure l'espressione più alta della poesia popolare, *la religione*.

Herder fu quel poeta che per primo seppe presentare le cose sotto il nuovo aspetto, e Goethe sembra essere veramente il poeta per grazia di Dio o della natura. Essi danno forma artistica al concetto di Spinoza: Dio è il solo essere esistente che si manifesta nella natura e nella storia. A somiglianza di un organismo o di un'idea poetica la natura di Dio si sviluppa con necessità interna estetico-teleologica nella moltitudine delle forme dell'essere. È compito proprio della filosofia quello di manifestare questo processo dello sviluppo di sé proprio dell'essere assoluto, nello sviluppo dialettico del concetto.

Con Fichte apparve l'uomo che si propose di escludere in modo assoluto i concetti antichi. Se Kant aveva avuto ancora un certo qual riguardo per i concetti del deismo, e con qualche variazione li aveva accettati nel suo nuovo sistema, escludendo cioè il loro valore teorico, e riconoscendo il loro valore pratico, Fichte non esitò a dichiararli inutili e falsi, epperò li abolì. In questi concetti egli scorge un'origine eudemonistica, perciò la loro condanna è già pronunciata.

« Dio sarebbe, secondo la teologia naturale, una personalità accanto ad altre, il cui scopo sarebbe quello di servire ai bisogni dell'uomo ». La schietta natura di Fichte, per non dire il suo moralismo quasi fanatico, si solleva contro un tal modo di concepire la divinità. Iddio in questo caso non è più Dio ma diventa un idolo. Solamente nel mondo morale Dio esiste. Nel sentimento del dovere, nell'interno della coscienza si manifesta il soprasensibile che è Dio. Ma di questa manifestazione

soprasensibile voler fare una sostanza a parte, vale a dire un essere esistente ed operante nel tempo e nello spazio e il cui scopo sarebbe quello di procurare felicità agli uomini, ciò è un controsenso, una presuntuosa usurpazione.

Nel suo appello al pubblico, nel quale egli si difende dell'accusa di ateismo lanciategli contro, spinge la contraddizione della nuova filosofia contro la vecchia ortodossia filosofica al grado di accusa violentissima. Dove troverete l'ateismo se non nel vecchio dogmatismo eudemonistico, e presso quei filosofi « che comprendono l'infinito in un concetto finito, e che ammirano la divina saggezza, che ha disposto ogni cosa precisamente come essi avrebbero fatto? » e quelli che facendo di Dio un giudice del mondo, che punisce il vizio e premia la virtù colla vita beata, lo fanno ben meritevole presso gli istituti deficienti di polizia? « Un Dio che deve servire la passione è un essere falso, che favorreggia e perpetua l'umana corruzione, ed avvilisce l'umana ragione ». E ad un tal Dio servonogli ortodossi; « quindi sono essi i veri atei; chè sono in tutto senza Dio, avendo essi al suo posto creato un idolo. E poichè io non riconosco questo loro idolo, ecco che essi mi accusano di ateismo ».

La grande mutazione intervenuta nella vita di Fichte dall'ordine impostogli, a motivo delle sue idee, di abbandonare il suo professorato di Jena, ed il suo conseguente trasloco a Berlino ebbe una ripercussione nell'orientamento del suo pensiero. Il pensiero fondamentale rimane lo stesso, ma egli compie un cambiamento di fronte: fino al presente ciò che egli aveva sempre di mira era la ortodossia politico-ecclesiastica in filosofia ed in teologia: ora invece si rivolge contro le spiegazioni negative. Così le sue spiegazioni assumono un carattere positivo: nei suoi discorsi per le persone colte egli espone che cosa intenda per Dio e per vita divina.

Nell'anno 1799 comparvero anche i discorsi sopra la religione di Schleiermacher. Anch'egli si stacca risolutamente dall'ortodossia. Non in un sistema di dottrine, non in una forma d'operare si racchiude il sentimento religioso ma unicamente nel sentimento. Per mezzo del sentimento la creatura finita percepisce l'infinito e l'eterno. Ogni vero sentimento che si sprigiona dall'intimità dell'anima e si riferisce alla cosa è religioso. I sentimenti di rispetto, di ammirazione, di gioia, di amore, di riconoscenza, di sommissione, di pietà che l'uomo prova al contatto colla natura e con altre personalità diventano sentimenti religiosi in

quanto che essi sono il prodotto dell'unione della vita universale, che è Dio, coll'intimità più profonda del nostro io. Con questo sentimento religioso ha nulla a che fare la rappresentazione di un Dio ultramondano : questo modo di concepire la divinità è un modo falso e inadatto. È possibile avere un concetto antropomorfico della divinità e restare nello stesso tempo un uomo non religioso. Così pure per una vera vita religiosa non è necessario la fede nell'immortalità dell'anima nel modo in cui da molti questa fede viene accettata, vale a dire un'immortalità al di fuori e dentro del tempo o, per meglio dire, dopo questo tempo, ma tuttavia nel tempo. Per il sentimento religioso è sufficiente un'immortalità avente diretta relazione con questa vita e che consiste nell'eterno perpetuarsi della nostra partecipazione al compito della vita. La fede che noi, viventi nel finito, siamo in ogni momento e per l'eternità immersi nell'Infinito, ecco l'immortalità che la religione insegna.

Al panteismo morale di Fichte segue il panteismo naturale di Schelling. Secondo Schelling la natura non è una semplice apparenza proiettata dal nostro io, ma, come aveva già detto Spinoza, un aspetto della realtà il cui corrispondente spirituale è la storia. Il suo sistema dell'identità che apparve nel 1804 finisce a concludere alla categoria di Spinoza, così che ogni proposizione dell'etica vi è ripetuta. Schelling vorrebbe togliere la scienza da quello stato miserabile in cui si trova per il fatto che le cognizioni non formano un sistema unico e sono troppo separate le une dalle altre. Egli vorrebbe concepire ed esporre tutta la natura come un sistema unico dominato da una necessità interna, logica ed estetica, e rendere evidente quella ragione che la domina.

Infine ecco presentarsi la filosofia di Hegel che non a torto fu chiamata *panteismo logico*. Come nella mente del poeta l'unità di una concezione poetica — dell'Amleto o del Faust — si sviluppa in una molteplicità di momenti, di azioni e di persone finchè col suo chiudersi ci si presenta dinanzi nel suo significato unitario, dove ogni e singolo essere ha il suo posto necessario, così la realtà, che ha un doppio aspetto, quello della natura e quello della storia, è un essere unico nel quale ogni momento ha il valore di una necessità logico-estetica. Senonchè le scienze non sono capaci di dimostrare la necessità logico-estetica di ogni fatto della vita. Esse non tentano nemmeno di fare ciò. Le scienze naturali raccolgono fatti e cercano di spiegarli per mezzo di formule, le quali sono indici di processi esteriori, le leggi causali : le

scienze naturali però non possono uscire dal campo dei fatti e delle leggi. Anche la storia ci presenta dei fatti, ma non è suo compito quello di scrutarne il valore. Questo compito appartiene alla filosofia. Che cosa significa la parola *natura*? In che cosa consiste la necessità interna di tutti i processi e delle loro leggi meccaniche, chimiche e organiche? Che cosa vuole la storia nel suo insieme? Che significato hanno tutte le diverse razze di popoli colle loro storie differentissime? Queste sono le questioni alle quali la filosofia di Hegel vorrebbe rispondere. Essa vuol spiegare il valore di ogni cosa, in quanto che essa ha la pretesa di spiegare il significato di ogni fenomeno nell'insieme delle cose. Così sorge il concetto di Dio. Dio non è altro che il pensiero universale unico, esistente, vivente, sviluppantesi nella coscienza di sè stesso. Ma anche la realtà non è altra cosa, ossia la realtà come è in sè stessa, essa è un'idea piena di vita, sviluppantesi, comprendentesi nella sua propria coscienza: un essere cui spetta la sola esistenza, inerte e morto, non viene alla realtà per mezzo dell'Idea, ma solo nelle false concezioni di una filosofia piena di astrazioni.

Perciò il mondo procede nei pensieri della vera filosofia, perchè esso stesso è pensiero. Ecco pertanto che l'ultima espressione della filosofia moderna è una ripetizione del sistema platonico-aristotelico. La realtà è un sistema di pensieri che nasce nella coscienza: νόσις νοήσεως, la filosofia è il ripensamento del movimento obbiettivo dei pensieri.

È ormai passato il tempo quando questi pensieri in Germania dominavano tutti gli animi, quando la gioventù in ogni tempo amante del nuovo vi aderiva con entusiasmo, per partecipare in sè stessa con piena consapevolezza al risveglio dello spirito assoluto. La formazione dialettica dell'auto-movimento delle idee è ormai dileguata, nè a noi è dato di poter credere che la filosofia di Hegel o di Schelling abbia spiegato così chiaramente la natura e la storia e la loro intima necessità, come un ottimo espositore può a noi rendere chiaro ed aperto un dramma di Shakespeare o di Goethe.

In quella filosofia non possiamo scorgere altro che un assestamento schematico arbitrario delle forme comuni della realtà. E neppure possiamo comprendere quell'orgoglio col quale queste riflessioni indeterminate sulla realtà in generale, le quali quasi nuvole vaganti pel cielo prendono or questa or quella forma, potevano essere opposte alla ricerca scientifica come una produzione infinitamente più importante ed eccellente.

Una cosa però è rimasta alla filosofia tedesca, ed è la visione complessiva della realtà dalla quale la speculazione prende le mosse.

Anche ai nostri giorni i pensatori più profondi si sforzano di presentarci un concetto monistico, oppure panteistico della realtà. Tra costoro io voglio nominare prima di tutti Fechner e Lotze. Lotze cerca di giungere allo scopo per mezzo di ragionamenti astratti e metafisici. Egli si serve anche di considerazioni storiche e filosofiche. Fechner mantenendosi sul terreno scientifico cerca e trova ovunque nel mondo visibile simboli dell'invisibile.

Anche la corrente positivista accenna a questo scopo, ma con un po' di timore e quasi da lontano. Spencer può venir considerato siccome il suo migliore rappresentante. Io riporto qui alcune sue frasi che tolgo dalla sua sociologia e precisamente dalla chiusa del capitolo intorno allo sviluppo ecclesiastico-religioso :

« In mezzo a tanti misteri che per lo studioso diventano ancor più misteriosi quanto più egli li medita, lo scienziato non può astenersi dall'ammettere che egli si trova di fronte a un'energia infinita ed eterna, dalla quale ogni essere riceve l'esistenza ».

Che cosa è quest'energia ? « La conclusione finale della speculazione, che ha esordito cogli uomini primitivi sotto la forma dell'animismo, significherebbe che quella forza che si presenta manifesta dentro e fuori del mondo materiale, si identifica con quella forza che si sprigiona dal nostro interno nella forma di coscienza ». « Quando il naturalista osserva come i corpi più resistenti, per quanto sembrano morti, pure si mostrano sensibili rispetto una moltitudine di energie, quando la spettroscopia gli prova che certe molecole sopra la terra vibrano armonicamente con altre che si trovano in altre lontanissime sfere celesti, quando egli giunge a persuadersi che ogni punto dell'universo è ripieno di un'infinità di vibrazioni che in ogni direzione e in ogni istante lo tengono in relazione con tutto l'universo, allora egli non può a meno di rappresentarsi l'universo come qualche cosa di vivo in un senso largo dell'espressione ».

Lange, il rappresentante del positivismo tedesco, trova pertanto che nella vita vi è posto per un antropomorfismo simbolico e per una filosofia poetica, idealistica e metafisica. Così per diverse vie si giunge alle stesse conclusioni.

Riassumendo.

La religione è andata gradatamente eliminando quegli elementi che

originariamente avevano una parte predominante: la pratica teurgica e le favole mitologiche e cosmologiche. Col progredire delle scienze e col conseguente estendersi del predominio umano sulla natura spariscono lo sciamanismo o magia, e la mitologia. Si rende sempre più visibile l'aspetto etico della religione e nello stesso tempo la scienza va sempre più separandosi dalla religione. L'ortodossia dogmatica che credeva di poter determinare la natura dei fenomeni ultramondani, se così si può dire, è morta; come è morta la teologia naturale del XVIII secolo che aveva lo stesso campo soltanto alquanto ristretto. Anche la filosofia, che credeva di poter esaurire la realtà con concetti assoluti, ha riconosciuto il suo errore. La filosofia è diventata più modesta. Essa è però portata a credere che i fatti spingono la nostra ragione ad ammettere un'unità ultima, universale ed essenziale dell'essere, la quale unità non può essere l'unità di un sistema meccanico, sibbene essa deve essere di natura spirituale. Essa rinuncia però a determinare più minutamente questo pensiero, che essa trasmette alla concezione poetica del genio religioso. Il quale come un artista fecondo, dà forma visibile all'idea del perfetto. Per mezzo di parole e di azioni, colla teoria e colla pratica, spiega il significato del grande mistero che noi chiamiamo realtà. Per coloro però che con Feuerbach sono convinti che non è Dio che ha creato l'uomo, ma l'uomo che si è creato un Dio, la mia esposizione parrà cosa vecchia e reazionaria.

Io non voglio disturbare alcuno il quale sia soddisfatto delle sue convinzioni; io credo però che mi sia permesso di osservare che le verità della prima formola non esclude la verità della seconda. Io sono pronto a concedere che l'uomo ha creato Iddio, ossia nella sua mente, e secondo la propria immagine; ma con ciò non è esclusa l'altra proposizione; ossia che Dio ha creato l'uomo a sua immagine, e ciò non solo nella sua mente, ma anche nella realtà.

Ma ecco che il nostro filosofo dice: «No, l'uomo è semplicemente un prodotto della natura». Questo è certissimo, io rispondo. Ma si tratta appunto di sapere che cosa è la natura. È dessa un ammasso informe di atomi? E dalla vicinanza di questi atomi potè sorgere una creatura pensante? Vi deve adunque operare, per parlare con Goethe, una forza, ignota solo a quei filosofi i quali sono perdutoamente innamorati della loro teoria materialistica. Intanto è notevole questo fatto che tutti i grandi rivolgimenti storici sono di natura religiosa: buddismo, cristianesimo,

maomettanesimo, riforma protestante. È possibile che proprio gli errori siano le grandi leve dell'umanità?

A questa considerazione i nemici della religione rispondono accennando al futuro, all'immenso futuro che apparterrà non più alla superstizione e al pregiudizio, ma alla ragione. « L'antropismo », ne assicura Haeckel, è morto, e il suo tempo è passato. Adesso comincia per l'umanità un altro periodo storico, quello della conoscenza scientifica, della verità.

Io non so quello che si avvererà nel futuro; sono però convinto che giorno verrà in cui le generazioni allora viventi sorrideranno al ricordo che un giorno vi fu chi credette che questo mondo potesse essere un grande ammasso di corpi piccolissimi ed immutabili. Il progresso meraviglioso delle scienze meccaniche, accompagnato dal mescolarsi pernicioso della politica nella religione, possono per un momento recare tal confusione negli animi sino a far considerare lo spirito come qualche cosa di estraneo alla realtà, o un prodotto secondario dei corpi stessi. Il futuro, non più oppresso da cognizioni e pregiudizi fisici, dirà un giorno la sua parola. La mia opinione è che il dogmatismo negativo dei sacerdoti del materialismo sia l'equivalente del dogmatismo positivo dell'antica ortodossia. Ambedue sono d'accordo nel concepire la religione siccome una somma di definizioni: la loro differenza sta unicamente nel fatto che uno dice *no*, ove l'altro dice *sì*. Ambedue sono schiavi dell'intellettualismo che non ha intendimento per l'arte e per la poesia. Ambedue, colla loro morale costringente, significano la negazione della personalità e della libertà di spirito. Ambedue finalmente dimostrano lo stesso fanatismo nell'esigere da ognuno la sommissione assoluta sotto le formule confessionali negative o positive.

§ 11. — *Relazioni fra scienza e fede.*

Come chiusura di questo primo libro vorrei dire la mia opinione intorno alla relazione tra filosofia e religione, fra scienza e fede.

La filosofia non è la religione, nè può sostituirla. La filosofia non vuol essere una fede, ma una scienza. Pur tuttavia la filosofia contiene un elemento di fede che la scienza come tale non possiede. Ogni filosofia

tende in ultima analisi a dare un significato alle cose, ma questo significato non viene dall'esperienza ma dalla fede e dalla volontà. Ciò che per la personalità del filosofo forma lo scopo più alto, il bene maggiore del mondo, questo stesso egli vede rispecchiato nelle cose. In questo senso la frase di Agostino: *fides praeceedit rationem* ha il valore di verità umana ed universale: ed è la chiave per comprendere la filosofia, ogni filosofia, tanto la materialistica che quella idealistica, l'ottimistica e la pessimistica.

Nella filosofia intellettualistica-idealistica che si è mantenuta da Platone fino ad Hegel, questo nostro modo di vedere è evidentemente accettato.

Lo scopo a cui tende la realtà è il divenire cosciente di sè stesso; essa tende a comprendersi come intelligenza e pensiero. Le formole della filosofia egheliana sono l'espressione più perfetta di un tal modo di pensare. L'eterno sussistere delle idee, il ripensamento del pensiero assoluto, questo è lo scopo e la base della realtà, è anzi la realtà stessa. La base di tale convinzione giace, dopo tutto, nel proprio metodo di vita. Per Platone e per Aristotele la filosofia era la cosa più importante della propria esistenza. Dopo di aver dato pertanto alla filosofia il massimo valore etico, ne deducono la naturale conseguenza che essa è anche lo scopo più alto della umana esistenza. L'essere universale, la divinità, viene così dal piccolo essere pensante immaginato come il più grande essere pensante.

Nello stesso modo la filosofia è per Spinoza, Leibniz, Fichte e Hegel la cosa più importante che esiste, e il ragionare è il fondamento e scopo della realtà, anzi l'essere stesso. Se alcuno avesse interrogato Fichte, quale sia, secondo lui, l'avvenimento più grande del secolo XVIII, egli non avrebbe esitato un istante a rispondere: l'apparire del nuovo metodo scientifico stabilito da Kant.

Nei discorsi sopra i caratteri fondamentali dell'epoca moderna, egli costruisce l'insieme della storia. La storia s'aggira intorno alla nuova filosofia come intorno al suo punto centrale. Per Hegel lo svolgimento universale delle cose termina immediatamente alla sua filosofia: in essa la realtà raggiunge lo scopo del suo svolgimento, che è l'assoluta autoconsapevolezza. Anche Schopenhauer, che è pure l'antagonista di Hegel, ha un eguale concetto della filosofia. Anche egli interpreta il mondo dalla sua propria natura: lo scopo dell'universo è lo scopo della propria esistenza. Egli intitola la sua opera principale: *Il mondo*

considerato come volontà e rappresentazione. Egli stesso è il modello del mondo. I due aspetti dell'universo corrispondono ai due aspetti della propria natura, *intelligenza e volontà*. Quel rapporto che l'uomo sperimenta nel proprio io tra i due aspetti della sua natura, egli li riverbera nel mondo intero. Dall'intelligenza viene la luce e la gioia; dalla volontà l'ignoranza, le passioni, i bisogni, l'odio. La cosa più desiderabile perciò è quella di redimersi dalla volontà per diventare pura intelligenza. Così l'universo è originariamente una volontà confusa, cieca, infelice da cui si svolge l'intelligenza che diventa il principio di redenzione. Colla conoscenza di sè stessa la volontà acquista la volontà di distruggersi e in questo modo trova la sua pace. Il Cristianesimo e il buddismo, le grandi religioni che hanno un riscatto, lo verificano nel riscatto della volontà. Ecco adunque che per il filosofo volontarista-pessimista il significato della vita viene dall'esperienza della propria vita intima.

Prendiamo ora a considerare la filosofia positivistica e materialistica. Il positivismo di Comte vuole essere puro sapere, pura sintesi della cognizione scientifica. Ma anche questo positivismo racchiude elementi di fede. Colla sua filosofia della storia Comte crede di aver trovato lo scopo della storia stessa. La sua grande scoperta consiste appunto nell'aver trovato la chiave della storia.

Ecco dunque che anche qui il processo dell'universo passa attraverso il cervello del filosofo e si può dire che lo intacca alquanto. Comte stesso non esitò negli ultimi suoi giorni a presentarsi come il pontefice dell'umanità, che tenendo colla mano sinistra il passato e colla destra il futuro, regge i destini dell'umanità.

Secondo il materialismo poi il mondo non ha alcun significato. Per un incontro casuale di molecole in un cervello ne nasce una creazione poetica, oppure una filosofia. Eppure anche nel materialismo non manca il momento della fede. Anche i materialisti si presentano come profeti: anch'essi posseggono la grande scienza del passato e del futuro. Ascoltiamo le parole di L. Feuerbach: «L'ideale protestante medioevale ha finora dominato la filosofia moderna. In esso perdura la Chiesa romana, il diritto romano, il diritto penale, le università secondo l'antico stile con qualche riforma a metà. Ora anche il Cristianesimo protestante passerà alla storia e noi incominceremo una novella epoca. Lo spirito del nostro tempo, ossia dell'avvenire, è il realismo. In luogo della fede l'ateismo, in luogo di religione e chiese la politica, in luogo

del cielo la terra, invece della preghiera il lavoro. Non più inferno, ma necessità materiale, non più cristiani, ma uomini ». Ne segue che noi dobbiamo crearci una nuova filosofia, poichè ogni tempo ha la sua filosofia. « La negazione del Cristianesimo era finora una negazione incosciente, ora essa è diventata cosciente anche per il fatto che il Cristianesimo ha fatto causa comune con quelle istituzioni che impediscono il progresso della libertà. Questa negazione cosciente determina un nuovo periodo storico : quello di una filosofia non più cristiana ma decisamente anticristiana ».

E questa nuova filosofia, voluta dai nuovi tempi, che sarà una filosofia realistica, ateistica e democratica, vincerà certamente il mondo e lo condurrà alla salute. Ecco dunque che l'ateismo stesso diventa una nuova fede. Lo stesso dovrei dire parlando di Haeckel. La distruzione dell'antica religione e filosofia occupa la prima parte degli *enigmi della vita* : nella seconda parte si parla di una nuova filosofia, di una nuova religione con un nuovo culto.

Come si vede, è innegabile che la filosofia non è un semplice prodotto della ragione, ma di tutta intera la personalità. La volontà le dà direzione, scopo ed energia.

Non sarebbe cosa difficile il dimostrare che ciò ha valore per filosofi appartenenti a direzioni analoghe, come sarebbero Duhring e i socialisti. La stessa ira e ispirazione che un giorno costringevano Giovenale a poetare, ispirano i pensatori materialisti d'oggi. Il materialismo riceve la sua forza persuasiva non da argomenti metafisici e scientifici, ma unicamente dal fatto che sembra esso combatta nel miglior modo possibile quel concetto della vita che è il sostegno dell'odierna società : sostegno di un mondo ove regna ingiustizia, ipocrisia, violenza. Una filosofia della storia e un accenno al futuro è anche qui il cuore della filosofia e il cuore di questo cuore sono idee di giustizia, libertà e prosperità. Carlo Marx, il fondatore del materialismo storico, vede che lo sviluppo della vita economica è diretto a un ordine sociale in cui all'espropriazione di lavoratori seguirà l'espropriazione dei capitalisti ; e quindi le associazioni private si muteranno in associazioni collettive di produzione ; e coll'organizzazione delle produzioni verrà anche l'organizzazione della distribuzione dei prodotti. Così pure Federico Engels concepisce la storia sotto forma di un processo unico che, avendo il suo punto di partenza in un ordine naturale sociale con diritto alla maternità e amministrazione collettivista, attraverso

periodi di violenza con diritti paterni e proprietà privata, ritorna finalmente al punto di partenza, cioè all'abolizione della proprietà privata e alla libera mescolanza dei sessi (1).

È adunque l'ideale futuro il punto fisso di ogni spiegazione della storia. È questo punto che dà luce al passato: da questo punto parte la curva che descrive lo sviluppo della vita storica. Ne segue che ogni nuovo ideale di vita dona un valore diverso ai fatti della storia. La *renaissance*, la riforma protestante, la rivoluzione francese, il nuovo impero tedesco sotto l'egemonia prussiana vengono diversamente giudicati ogni volta che un nuovo ideale viene a rischiarare l'umanità. La grande questione dei nostri giorni è rappresentata dal socialismo. Ne segue che questioni che in altri tempi scossero profondamente la umanità, la lasciano ora fredda. Le tesi di Lutero, il congresso di Leipzig, la battaglia di Sedan perdono di forza alla luce delle nuove questioni. Viceversa, fatti che per il passato non avevano grande importanza, come il manifesto comunista di Marx, la fondazione delle società operaie tedesche per mezzo di Lassalle, acquistano un'importanza affatto straordinaria. Ogni nuovo grande partito si fabbrica il suo nuovo calendario.

Nello stesso modo che a un seguace dell'ordine antico le spiegazioni nuove di fatti storici appaiono assurde, così per un proselite della nuova fede esse diventano credibili. Una cosa soltanto non vogliono questi ammettere, che cioè sopra la fede e non sopra la scienza si appoggino le loro opinioni nuove. Il socialismo vede chiaramente il punto a cui l'umanità con tutta certezza si avvia. La parola *scienza* risuona continuamente sulle labbra di un socialista. Ma che cosa è che induce un socialista ad aderire alla sua idea sociale ed a difenderla? Certo non la scienza, ma l'amore, l'odio, la simpatia e l'antipatia: in una parola non la ragione, ma la volontà. Un socialista non può con argomenti di ragione costringere l'avversario che non condivide le sue simpatie e antipatie. Il socialista è continuamente costretto di riferirsi al futuro. Il futuro però è oggetto di studio per la fede, ma non per la ragione. Io voglio ammettere che fra cinquecento anni, quando la grande rivoluzione sociale si sarà compiuta, tutti sapranno anche giudicare del suo primo sviluppo. Così noi conosciamo minutamente le

(1) FEDERICO ENGELS, *Origine della famiglia, della proprietà privata, dello Stato*.

origini del Cristianesimo, mentre che, se a un filosofo greco di quell'epoca qualcuno avesse detto che un fanciullo giudeo avrebbe in breve portato la rivoluzione nel mondo, questi avrebbe facilmente immaginato di avere a fare con un pazzo ; in tutti i casi non avrebbe creduto alle sue parole. A me sembra di trovarmi in un'epoca non molto diversa. Bisogna saper vedere le cose nel loro vero aspetto. Non la scienza ma la fede fa miracoli. Certamente non ogni fede è capace di ciò, ma quella soltanto che divinando il futuro sa preparare ciò che sta per avvenire. Le idee, dice Hegel, sono le energie miracolose della storia. Senza dubbio, poichè le idee di ciò che deve succedere sono le energie motrici nelle aspirazioni degli uomini. E così continuerà a succedere finchè gli uomini non verranno governati dal piacere del presente ma dalla speranza del futuro, e fino a quel giorno la fede avrà una funzione da compiere nella vita umana.

Io penso così che la fede è un elemento, anzi un principio formale di ogni filosofia. La fede nel futuro determina il concetto della vita storica e la filosofia della storia determina la vita di ogni singolo individuo. Non è l'astronomia che determina la direzione del nostro pensiero filosofico ; essa ne porge solo uno schema generale della realtà. Così non è la fisica quella che determina le nostre convinzioni intorno alla realtà ; ma essa ci porge le formole tecniche delle cose, allo scopo di sfruttarle pei nostri bisogni. La biologia poi ci mette alquanto a contatto coi fenomeni della vita, ma della vita non ci dona alcun concetto. Quando però l'individuo vuole rendersi ragione della struttura intima del mondo e del suo perchè, si rivolge alla storia. Ma la costruzione, e l'interpretazione della vita storica non viene dalla scienza del passato, ma dall'idea di perfezione che ciascuno porta seco.

Questo ideale di perfezione è quello che ci indica il cammino della storia e ci fa scoprire le tracce della sua origine. E quando noi sappiamo quale sia la nostra posizione storica, allora non ci riesce difficile determinare la nostra posizione nella natura in generale. Ciò che non eccita la nostra volontà, ciò che non serve ai nostri scopi, ciò che non ha alcun rapporto coi nostri ideali, ciò non può destare la nostra attenzione ; quindi finisce per passare inosservato, e per perdere ogni ragione di esistere. All'incontro l'importante diventa necessariamente l'essenziale e l'essenziale finisce per essere il solo veramente e realmente esistente. Come la lumaca si fabbrica una casa adatta al proprio corpo così la nostra volontà si crea un concetto della vita

dal quale, come da un'altura, essa considera i fenomeni dell'esistenza (1).

Orbene, il pensiero che noi abbiamo esposto forma la quintessenza della filosofia di Kant. Gli stimoli più profondi e più energici alla filosofia personale non pervengono dalla ragione, ma dalla volontà, cioè dalla ragione pratica. La fede nella possibilità dei nostri scopi ultimi, nella possibilità di un bene assoluto nell'universo è il vero punto cardinale nella formazione del nostro concetto della vita. Anche il materialista crede al trionfo finale della buona causa, alla sovrapotenza della ragione, della verità e del diritto: egli crede adunque in un ordine morale. Anche il pessimista crede nel trionfo del bene in quanto che egli crede nel riscatto dal male. Il non essere, che succede all'essere, è secondo lui un bene di fronte all'essere. Non è dunque vero che una fede esista anche in coloro che per principio negano ogni fede e ammettono unicamente il sapere? Costoro non tirano le conseguenze del loro stesso principio: essi negano la legittimità di ciò che essi stessi operano, che è quello di sorpassare la scienza mediante la fede nel futuro.

L'impresa tentata da Kant fu appunto di dimostrare la giustizia di questo modo di agire di fronte all'opposizione assoluta di avversari. Egli vuole dare alla fede nel *regno dei fini* quella posizione che le spetta di fronte alla negazione assoluta dell'ateismo dogmatico. Egli ottiene ciò non per mezzo di dimostrazioni teoriche. Questo modo d'argomentare era già vecchio e si era dimostrato insufficiente. La lotta viene decisa col trasportarla in un altro campo. Tempo e spazio, causalità

(1) Questo pensiero che la filosofia ha le sue radici nella coscienza storica dell'umanità è magnificamente esposto nell'opera quasi dimenticata di BUSEN, *Gott in der Geschichte*, 1887. Io non posso tralasciare di riportarne un tratto dalla bella prefazione: « L'apprensione di un ordinamento divino « e di una manifestazione di Dio nel succedersi degli avvenimenti della storia, « è la primordiale formazione religiosa dell'uomo. Egli si riconosce fin dal « principio non solo uno fra molti, ma anche come membro o come addentellato in una sequela di evoluzioni del suo stesso essere. La coscienza primordiale dell'uomo considera tutta la vita sia individuale che sociale siccome « una evoluzione dell'uomo verso una umanità più alta, e ciò secondo una « certa legge che ha la sua base temporanea nella stessa umanità, e la sua « base eterna in Dio. Su questa coscienza del mondo, ossia su questa coscienza di Dio nella storia umana si basa il sentimento innato dei rapporti « dell'individuo come microcosmo, ossia del mondo divino in piccolo, col « macrocosmo o col tutto, ovverossia col mondo di Dio in grande ».

e necessità esistono soltanto nel soggetto e quindi scompaiono le antinomie dialettiche, che si basavano nel postulato che esse fossero attributi delle cose in sè. Ne segue che non si danno valori oggettivi, ossia delle cose in sè, ma soltanto valori soggettivi: ma, qui sta il punto differenziale, il valore viene determinato non dall'intelletto ma dalla volontà, cioè dalla ragione pratica. La natura, dopo la critica della ragione pura, non è altro che un sistema ordinato di fenomeni per mezzo della funzione causale della nostra intelligenza. Perciò le forme della nostra intelligenza hanno l'importanza e il valore di determinazioni generali e necessarie della nostra cognizione naturale, ossia della natura stessa. Alla stessa guisa e per lo stesso motivo, soggiunge la critica della ragione pratica, non si può e non si deve negare alle determinazioni della nostra volontà il valore di qualificazioni necessarie e generali del nostro concetto della vita. Come la legge di causalità è la base della nostra fede in un ordine naturale, così è la legge morale la base della nostra fede in un ordine morale universale.

Può essere che a qualcuno non piaccia la maniera colla quale Kant intromette e svolge questo pensiero. Però il tono fondamentale del pensiero è affatto giusto. Un essere che non avesse alcuna volontà, ma soltanto intelligenza, si troverebbe nell'impossibilità di apprezzare l'importanza o anche solo il significato di un finalismo nella natura e di un ordine universale morale. Ma un tal ordine lo può e lo deve comprendere un uomo dotato di volontà ed aspirante agli scopi più alti dell'umanità. Una tal fede diventa per un tal uomo la pietra fondamentale sulla quale egli edifica il concetto generale della sua vita.

È inevitabile e necessario che la nostra filosofia, come è la forza motrice della nostra intelligenza, lo sia anche della nostra volontà. Nè qui abbiamo motivo di temere che la nostra concezione della vita sia basata sul falso, come potrebbe capitare della forma causale della nostra conoscenza che è nel tempo e nello spazio. La nostra è una filosofia umana, e noi come uomini non possiamo averne un'altra.

Il dogmatismo negativo potrebbe opporci che noi di una deficienza naturale del nostro intelletto ne facciamo un principio. Sia pure che noi abbiamo la tendenza di credere ciò che noi desideriamo; ma compito della scienza e della filosofia è appunto di liberare la conoscenza dall'influsso della volontà. La scienza vi convince che la natura non è serva della nostra volontà, come si era figurata la fantasia fanciul-

lesca dell'umanità: la natura si presenta affatto indifferente di fronte ai piccoli scopi umani: essa segue imperterrita il suo corso. Perché dunque vorremo noi ingannare noi stessi? Prendere le cose nel loro vero aspetto, questa è cosa da uomo saggio e valoroso nello stesso tempo. È cosa stolta voler ingannare sè stessi.

Ben detto. Invero noi possiamo quotidianamente convincerci che la natura non muta il suo corso per servire ai nostri capricci; con questo non è però dimostrato che la natura sia indifferente verso i nostri ultimi e supremi scopi e che quindi sia un inganno la fede in un ordine universale morale. Oppure vorrà forse qualcuno sostenere che noi avremmo il diritto di credere in una provvidenza allora solo se natura ci porgesse il modo di vivere senza dover lottare contro ostacoli di ogni genere? Ma senza il lavoro e l'insuccesso, senza le malattie e la morte non solo cesserebbe nella vita ogni progresso, ma l'uomo stesso non troverebbe più alcun piacere in essa.

Noi tutti, è vero, sognammo un giorno di un paese ove la fatica e la lotta è abolita; ove non esiste malvagità e dolore; noi tutti sognammo un giorno un paradiso terrestre. Ma risvegliandoci da questo sogno, dobbiamo ammettere che noi non siamo esseri adatti per un paradiso terrestre. Un mondo senza ostacoli e contraddizioni, senza insuccesso e dolore non sarebbe un mondo adatto per noi, perché allora cesserebbe ogni volontà energica, ogni azione gagliarda, ogni lotta seria, ogni gloriosa vittoria. Buono è per noi un ambiente che ci dia occasione di esercitare le nostre energie: è bene per un popolo e per tutta la società umana che abbia ad incontrare degli ostacoli che ne sviluppino la forza e le tendenze. Senza opposizioni sia fisiche che morali non è possibile alcun compito serio od alcun serio lavoro, nè è possibile alcuna vita od alcuna storia. Chi vuole una vita e una storia, vuole anche il male e il dolore non in sè stesso, ma come mezzo per impiegare le proprie energie. Il mondo ha lo scopo di servire all'esercizio di energie e non quello di servire unicamente al godimento passivo.

Quindi chi pretende di provare che il mondo è cattivo, dovrebbe provare che esso non conviene nè per gli scopi individuali nè per quelli sociali; o almeno dovrebbe provare che un altro mondo corrisponde meglio a questi scopi. Ma per poter far ciò occorrerebbe il confronto di altri mondi possibili con altre possibili nature umane. Noi quindi possiamo asserire che non vi è ragione per negare il valore relativo

del nostro mondo. Come, scientificamente parlando, è impossibile una teodicea, così è ugualmente impossibile un'antiteodicea.

La ragione resta indifferente davanti al problema se il mondo sia buono o cattivo. Si può anzi soggiungere che, se davanti a questo problema essa vuol prendere un partito, essa non può propendere dalla parte che dice che la realtà è cattiva e nociva all'uomo, ma deve piuttosto propendere dalla parte opposta. Invero se l'uomo non è stato posto sulla terra da un essere estraneo, ma se vi è nato e cresciuto di per sè, ne segue che il complesso della sua natura deve necessariamente supporre ed esigere l'ambiente circostante; egli deve trovarsi bene in questo ambiente, ed in un altro mondo egli dovrebbe sentirsi come spostato. Tutte le sue qualità e forze, e la sua stessa essenza e volontà, i suoi sensi e la sua intelligenza sono formate per questo mondo e secondo le condizioni di vita che in esso si verificano; come adunque questo mondo potrebbe essere per lui cattivo? La natura non è stata per lui buona madre? Certamente la sua scuola è stata talvolta alquanto dura: ma forse ciò era necessario per lui. O sapresti tu fare meglio? Così si ritorna al problema di costruire fra gli infiniti mondi possibili quello che per l'uomo sarebbe il migliore ed il più conveniente.

Sarà anche bene ricordare che per l'unanime esperienza di tutti i popoli che ciò che il principio morale pone come buono e giusto, ciò è anche in realtà necessario e conveniente; invece il male è dannoso e fatale sia per gli individui che per la società.

Presso quasi tutti i popoli esiste un proverbio che dice: menzogna e ingiustizia hanno qualche trionfo, ma il trionfo finale spetta al bene e alla verità. La storia dimostra la saggezza di queste parole. Ciò che è grande e ciò che è buono viene sovente dai contemporanei soffocato e condannato, mentre l'ipocrisia, la falsità e il male trionfano, ma la storia finisce per rendere giustizia e la luce trionfa sempre dalle tenebre. Al male appartiene l'istante, al vero e al bene l'eternità. Questo è sopra tutto l'insegnamento del Cristianesimo. Esso ci invita a conseguire l'immortalità per mezzo della persecuzione, del martirio e della morte. Con aria di trionfo l'uomo di fede esclama: Morte, ove è il tuo pungolo? Inferno ove è la tua vittoria?

Menzogna e dolore non hanno alcuna potenza sopra l'individuo che si abbandona nelle mani di Dio. Esternamente egli può venire colpito, ma internamente egli rimane vincitore sempre, e i suoi patimenti servono alla glorificazione del nome di Dio.

Io ripeto ancora una volta che queste considerazioni non pretendono di essere una dimostrazione costringente per la ragione, nè può o deve per mezzo di esse costituirsi e fondarsi una religione ed una fede. Esse vogliono unicamente rendere libero il giudizio di fronte al dogmatismo negativo di una filosofia meccanica. La religione non deriva dalla ragione, ma dalla vita interiore. Ciò vale tanto per gli individui come per i popoli. Vita e morte sono i grandi predicatori della religione e fino a che esse faranno intendere la loro voce, fino a quel giorno esisterà sopra la terra una religione.

Sopra tre sentimenti si basa essenzialmente il sentimento religioso: l'*ansia*, la *gioia ammirabile*, la *disillusione*. Quando questi tre sentimenti cesseranno di esistere, cesserà pure di esistere una religione; ed allora sarà venuto il giorno per il puro sapere.

L'*ansia* e il bisogno sono la prima radice della religione. Essi hanno insegnato agli uomini la magia che è la forma primitiva del rapporto dell'uomo coll'essere superiore. Essi sono ancora presentemente i sostenitori principali della religione. Il timore della morte specialmente spinge l'uomo a piegare la fronte dinanzi ad un essere eterno e soprannaturale che è superiore alla morte stessa.

Un'altra radice del sentimento religioso è la *gioia* e l'*ammirazione*. Giovinezza e sanità, lavoro e successo suscitano sentimenti di riconoscenza. L'*ammirazione* della natura inspira al culto di quell'essere superiore che si suppone l'abbia creata. La meditazione sopra le opere dello spirito, sopra le creazioni dell'arte e della poesia, sopra la vita di uomini grandi, buoni, valorosi e santi riempie il cuore di sentimenti belli ed elevati, di venerazione e di ammirazione che fanno intravedere all'uomo la presenza di un essere ottimo e perfetto che la terra colla sua beltà e bontà rispecchia. Questa è la religione di Goethe:

In unsres Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
Wir heissen's: fromm sein! (1)

Una terza radice del sentimento religioso è la *disillusione* e la *stanchezza della vita*. Questo terzo coefficiente della religione è forte spe-

(1) Traduzione: Fluttua nel nostro cuore puro un'impulso che ne spinge a darsi liberamente e con riconoscenza ad un Essere più alto e più puro, che ci rivela l'eterno Ignoto. Ciò vuol dire essere pio.

cialmente in quelle religioni che predicano un riscatto. La vita e il mondo non soddisfano tutte le aspettative del cuore umano. Le speranze giovanili se ne vanno inattuato, e dinanzi a questo fatto crudele il cuore umano impreca a questo mondo e cerca salute in un mondo migliore. Ogni filosofia idealistica possiede questo modo di sentire: Platone e Fichte lo provano.

L'indignazione contro questo mondo cerca un compenso nella fede in un mondo superiore che sia privo delle oscurità sensibili. Chi è quell'uomo che non ha provato una volta questo sentimento? Ogni animo nobile deve, più o meno, possedere alcunchè di quel *contemptus mundi* che è una nota caratteristica del Cristianesimo. Gli uomini non possono venire giudicati coll'anima del fanciullo. Sovente essi si servono del manto della bontà per nascondere le loro passioni violente e le loro intenzioni basse. La bellezza e la bontà non è il loro primo pensiero; essi nutrono desideri bassi che essi suppongono in altri. Gli uomini sono invidiosi del bene altrui e colpiscono d'odio e di diffidenza le aspirazioni migliori del proprio simile e condannano senza misericordia chiunque si rifiuti di chiamare grande il piccolo, vero il falso, giusta la violenza. Ecco allora che il cuore pieno di desolazione volge il suo sguardo in alto e cerca in Dio un giudice più giusto e imparziale. Egli impara allora a consolarsi in Dio e a non fabbricare sopra la *creatura fallax*. Dopo di aver inutilmente cercato la soddisfazione della tua esistenza nell'acquisto dell'oro, dell'onore e del piacere, dopo di aver inutilmente combattuto per la libertà e la giustizia tu ti sei stancato ed hai fatto pace col mondo. Queste tristi esperienze costringono l'uomo a cercare salute in un mondo sopra-sensibile. Tutto ciò che è terrestre appare allora siccome qualche cosa di vuoto e passeggero, e l'uomo è costretto ad esclamare col poeta:

Ach ich bin des Treibens müde!
Was soll all der Schmerz und Lust?
Süsser Friede,
Komm, ach komm in meine Brust!

Questi sono i sentimenti che suscitano nel cuore umano il bisogno della religione. Ma soltanto una religione storica è capace di elevare l'uomo sopra sè stesso e sopra i suoi arbitri, e di porlo sopra un fondamento sicuro. Soltanto la fede dei padri è capace di questo grande riscatto. I grandi simboli che servirono a spiegare i misteri della vita al fanciullo rimangono anche quando le teorie dei filosofi e degli scien-

ziati, e i sistemi dei teologi se ne vanno. Come quando il viandante abbandona le alte cime dei monti, queste scompaiono per un momento coperte delle alture più basse ch'egli attraversa, ma quanto più si avvicina al piano tanto più esse ritornano visibili; così se la moltitudine delle impressioni possono per un momento far perdere di vista al giovane e fargli forse anche detestare i suoi primi grandi concetti della vita, quando l'esperienza avrà distrutto il valore assoluto dei nuovi concetti, gli antichi simboli riacquisteranno il loro valore. Così succede che il nucleo misterioso della tradizione religiosa si tramanda, arricchendosi sempre più, di padre in figlio. Anche per la religione come per ogni altro fatto umano vige la legge che una *generatio æquivoca* non può aver luogo.

Una religione è possibile solo in forma di una religione storica e popolare che si manifesti in simboli e culto. Una religione puramente astratta, una religione naturale o di ragione non è possibile.

« Il deismo — dice giustamente Renan nei suoi *Fragments philosophiques* — a cagione della sua chiarezza non potrà giammai diventare una vera religione. Una religione che fosse così chiara come la geometria, non potrebbe più suscitare nè amore nè odio. Soltanto la libera scelta può stabilire un legame fra gli uomini. Quanto più una verità è evidente, tanto più essa diventa fredda. Soltanto quello che è oscuro suscita passioni, poichè ciò che è evidente esclude la libera scelta ». Il filosofo critico non deve quindi tentare « di spogliare la religione dei suoi speciali articoli di fede. Egli non crede di poter arrivare alla verità per mezzo di un miscuglio di tutte le religioni. Un tale tentativo condurrebbe al nulla. Ogni cosa ha valore soltanto se considerata e presa nella sua forma caratteristica. Il critico deve prendere ogni simbolo per ciò che è, vale a dire come espressione caratteristica di un sentimento che non inganna. La verità di un simbolo non sta in alcun rapporto colla sua semplicità.

Agli occhi di un deista l'islamismo dovrebbe sembrare la religione migliore, ma il filosofo non deve chiudere gli occhi dinanzi a questa religione che ha recato all'umanità più male che bene.

Ogni religione ci parli di Dio a suo modo, e noi guardiamoci bene dal volerla distruggere sotto pretesto di volerla semplificare. Una formula può essere cagione di lotta, come il confine di un territorio, ma un inno e un'armonia non possono essere cagione di disputa. Se i dogmi dei cattolici ci ripugnano, le loro antiche cappelle ci riempiono l'anima

di commozione. Le professioni di fede dei protestanti ci lasciano indifferenti, ma la severa poesia del loro culto ci commuove. Il giudaismo ci lascia freddi, ma i salmi parlano ancora al nostro cuore ».

Queste parole di Renan meriterebbero di venire profondamente considerate da coloro che credono di poter costruire una nuova religione mediante la filosofia. Una religione non si compone di formule, ma di simboli concreti: questi però non possono venire formati perchè devono essere un prodotto naturale storico.

Una religione può assumere nuovi elementi, come un vecchio ceppo può emettere nuovi rampolli: ma ciò non si compie per *generatio æquivoca*.

Un'altra cosa che non devono dimenticare i fondatori di nuove religioni è che una religione non è possibile senza un elemento *trascendente*. La tendenza a distruggere ogni concetto di trascendenza conduce alla distruzione della religione.

Noi possiamo stimare ed amare un uomo vivente e una personalità storica, ma una venerazione religiosa non si può nutrire che per un essere trascendente. Ogni essere reale ha difetti: l'ideale soltanto manca della parte negativa. Una personalità storica può diventare oggetto di venerazione religiosa soltanto se egli esce dal mondo empirico e viene trasportato nel mondo della poesia, dell'ideale e dei simboli. Se invece dei quattro vangeli noi possedessimo quattro volumi biografici della vita di Gesù, che ci esponessero fin nella più piccola circostanza quanto egli fece e disse, l'impressione che il nostro sentimento riceverebbe dalla loro lettura sarebbe infinitamente più piccola. La biografia ci presenterebbe l'uomo con tutte le sue piccole miserie, mentre i vangeli ci descrivono i tratti più caratteristici e nobili della sua vita, per cui noi vediamo in Gesù l'immagine di Dio, l'essere soprannaturale e infinito. Così si spiega come la Chiesa abbia sentito il bisogno di proclamare la sua fede nella divinità di Cristo. Oggetto della nostra venerazione non è l'uomo empirico, ma è Iddio, che si è manifestato per mezzo suo e ci ha additato la via della vita e della felicità.

Il positivismo crede che l'uomo stia per rifiutare questa aspirazione all'infinito ed al trascendente che caratterizza fino al presente il sentimento religioso. Ma questa è un'illusione del positivismo. L'aspirazione verso l'infinito e verso l'ineffabile è innata nell'uomo ed è insopprimibile. Egli non trova la sua piena soddisfazione nei beni e nelle

cose terrene ; e vengono dei momenti in cui tutte le cose terrene e temporanee gli vengono a noia, ed allora lo prende la nostalgia dell'infinito e dell'eterno. E non solo pel sentimento ma anche per l'intelligenza e per la ragione questo mondo materiale diventa troppo piccolo ed angusto per lui. Ancorchè tu conoscessi tutte le scienze, e tu sapessi dare una risposta a tutte le questioni delle scienze storiche e naturalistiche, potresti tu veramente dichiararti soddisfatto ? No, perchè la vera perfezione e la realtà vera si trova al di là dello scibile e dell'immaginabile. Gli uomini del nostro tempo, diversamente dai tempi del Faust, e della filosofia speculativa e romantica, pare si accontentino di vivere la vita di un giorno : le questioni ultime non li turbano. Anche al tempo dell'illuminismo, chiarezza e opportunità parevano governare gli uomini, ma poi successe il tempo del romanticismo e del misticismo. La stima soverchia della ricerca scientifica e dei suoi risultati e l'ammirazione per la politica imperialistica sembra abbia oramai incominciato a diminuire. Noi abbiamo bisogno di un concetto di vita più libero, più ricco, più spirituale : noi sentiamo bisogno di avere idee direttrici buone, noi abbiamo bisogno di una nuova religione. Lo spirito potrà per un istante dichiararsi soddisfatto di ciò che per un momento lo impressiona, ma deve pur venire il giorno in cui egli, saturo di ricchezza e piacere, gloria e cultura, sentirà rinascere l'aspirazione verso l'infinito e l'eterno.

Doch ist es jedem eingeboren,
 Dass sein Gefühl hinauf und vorwärts dringt,
 Wenn über uns, im blauen Raum verloren,
 Ihr schmetternd Lied die Lerche singt,
 Wenn über schroffen Fichtenhöhen
 Der Adler ausgebreitet schwebt,
 Und über Flächen, über Seen
 Der Kranich nach der Heimat strebt.

In questo senso la religione può fare causa comune colla filosofia e la fede col libero pensiero. La religione non costringe a pensare ciò che non può venire pensato, ma a credere ciò che corrisponde al sentimento e alla volontà senza contraddire alla ragione.

Come si spiega pertanto l'urto fra scienza e fede che è la grande crisi del nostro tempo ? Evidentemente dal fatto che si è voluto fare della religione un sistema pseudo-scientifico e si esige un riconoscimento incondizionato per le formule di questo sistema. Ma il sen-

timento di libertà e la coscienza moderna rifiutano di sottomettersi a questi dogmi formati da mano umana. All'infuori di pochi uomini di chiesa, nessuno crede più che solo la malvagità e la perversione dell'anima sia la causa dell'incredulità e dell'ateismo. Il popolo sa benissimo che tra i nemici della fede, in senso ecclesiastico, vengono contati i migliori de' suoi uomini: Goethe, Schiller, Kant, Fichte, e quanti altri è possibile nominare.

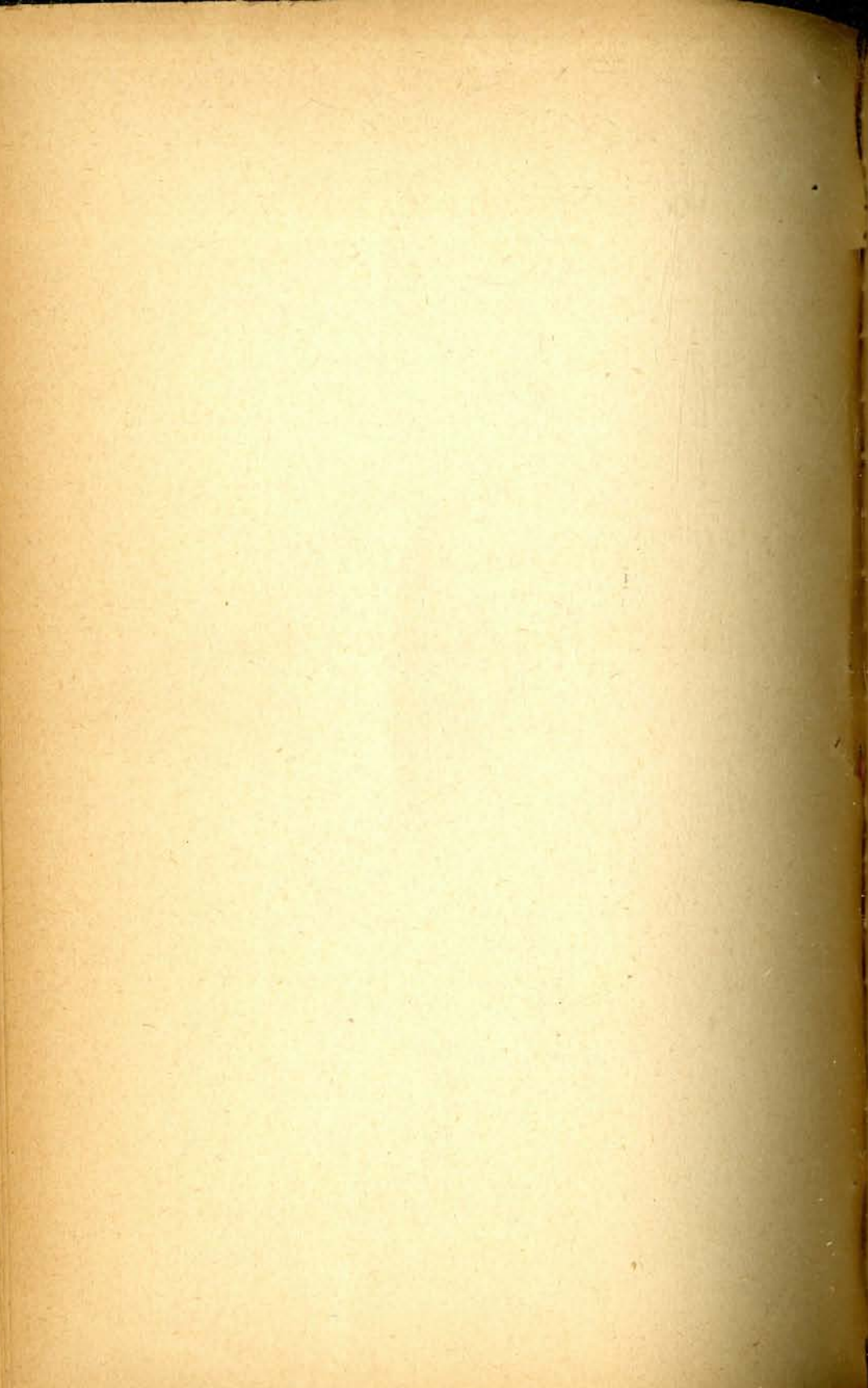
La causa della decadenza del sentimento religioso sta nel fatto che in nome della religione si pretende soggezione non sotto il giogo amorevole di Dio, ma sotto quello arbitrario degli uomini. La professione di fede appare quasi come un giogo per provare la sommissione dell'individuo: appare come la via al *præmium servitutis*, ossia alle cariche ed alle promozioni.

Ecco come si spiega l'odio per la religione. Tutti amerebbero e stimebbero gli scritti dell'antico e nuovo testamento, se non li rendessero indifferenti ed odiosi coloro che vogliono imporceli come libri contenenti dottrine letteralmente e eternamente vere e come spiegazioni di fatti storici e naturali. Io m'immagino la situazione orribile di migliaia e migliaia di maestri, i quali sono costretti ad insegnare ciò che essi non credono, e non possono esprimere il loro pensiero. Chiunque ha un po' di senso per la vita storica, apprezzerrebbe i culti simbolici che migliaia e migliaia di secoli hanno santificato. Ma questi simboli sono diventati insopportabili per quell'imposizione poliziesca con cui vengono presentati.

La professione di fede, come professione libera dei membri di quella comunità religiosa sorta duemila anni or sono e che vede in Cristo l'apportatore di salute, sarebbe accettata da migliaia e migliaia di anime che ora l'odiano, perchè da piccoli essi furono costretti allo studio a memoria dei suoi articoli, nella loro fanciullezza furono costretti a interpretare questi articoli secondo una spiegazione ufficiale e più tardi furono costretti a fare per essi professione pubblica di fede.

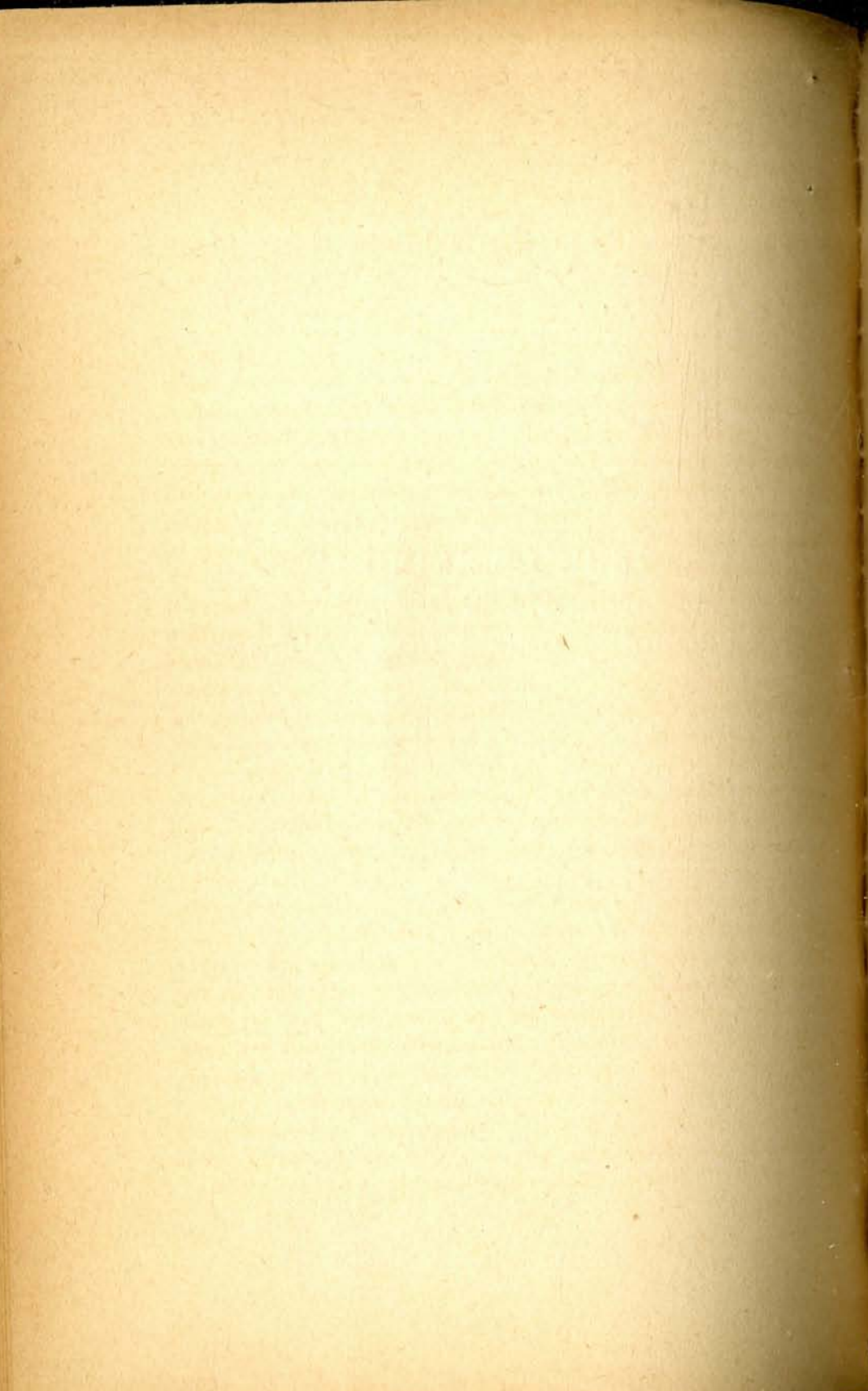
La fede è per la sua natura stessa l'espressione più delicata, libera e interna della vita. Essa muore soffocata ove si manifesta il costringimento, il timore umano e la politica. I politicanti d'oggi non possono persuadersi che a malincuore di questa verità che è basata sulla storia di ogni tempo. Essi si domandano: *che cosa dobbiamo fare per conservare la religione nel popolo?*

Pensate a conservarla prima di tutto in voi stessi.



LIBRO SECONDO

I PROBLEMI DELLA CONOSCENZA



INTRODUZIONE

Le questioni conoscitive-teoriche si trovavano fino a poco tempo fa, poichè è evidente che in questi ultimi tempi si è operato un cambiamento repentino, nel centro della discussione filosofica. Esse avevano diminuito l'importanza delle questioni metafisiche, e per taluno parve che l'unico compito della filosofia fosse la trattazione della teoria della conoscenza : o almeno si credette che prima di impegnarsi in ulteriori ricerche, bisognava colla critica della conoscenza stabilire il valore ed i limiti dello scibile.

Ma ciò è in urto colla storia. La filosofia ha sempre cominciato colla metafisica. I primi impulsi alla meditazione filosofica furono le questioni intorno alla natura e origine dell'essere, intorno all'essenza dell'anima e al suo rapporto col corpo. Solo dopochè l'uomo si è già lungamente occupato di tali questioni, sorge l'altra intorno alla natura della conoscenza. Essa ha origine nel fatto che la meditazione fisica e metafisica conducono a risultati opposti, per cui sorge la questione se la ragione umana sia capace di risolvere quelle questioni. La teoria della conoscenza è adunque una riflessione critica sopra la metafisica. Questa critica sopra la filosofia si verifica nell'antichità e si ripeté nell'epoca moderna.

La *filosofia greca* incomincia con speculazioni cosmologiche, naturalistiche e filosofiche. La filosofia ionica, quella eleatica ed atomistica sono prima di tutto sistemi metafisici. Non mancano in esse considerazioni intorno alla natura e all'origine della cognizione, ma esse rimangono sempre dipendenti dalla metafisica. Così pure nei grandi sistemi di Platone e Aristotele. Non manca a quei sistemi una teoria della conoscenza, ma essa viene trattata dal punto di vista della metafisica. Il sapere fa parte della realtà : rimane il problema di definire il posto che nella realtà gli spetta. Soltanto nelle scuole accademiche o scettiche sorge il problema della possibilità della conoscenza, e della sua certezza. I primi a sollevare questa questione furono i sofisti.

Anche la filosofia moderna incomincia colla formazione di nuovi sistemi metafisici. Il secolo XVII coi suoi grandi capiscuola Descartes; Hobbes, Spinoza e Leibniz rassomiglia al V secolo avanti Cristo. Anche qui non manca una teoria della conoscenza, ma sempre da un punto di vista metafisico. Questo problema diventa autonomo collo studio di Locke intorno alla ragione umana. Come osserva l'autore nella prefazione della sua opera, la teoria della conoscenza vuol essere una critica della metafisica, e prima di tutto della metafisica dominante nelle scuole, che coi suoi vuoti concetti annebbia l'intelletto ed arresta la conoscenza; indi si sofferma nella critica dei sistemi moderni, specialmente di quello di Descartes. Il suo scopo è quello di determinare l'oggetto di una possibile cognizione e i termini della stessa. Secondo essa quattro sono le scienze possibili: la matematica e la morale come dimostrative; la fisica e la psicologia come sperimentali. Per la metafisica non resta alcun posto, a meno che per metafisica si voglia intendere la riflessione sulla conoscenza. Alla scuola di Locke appartiene Hume. In Francia Comte è il rappresentante principale di questa scuola che da lui viene chiamata *positivismo*.

In Germania questa teoria viene assunta da Kant, il quale vi introduce delle mutazioni e la chiama col nome di *criticismo*.

Così una introduzione alla filosofia deve prendere la via della storia e deve cominciare subito colla metafisica: la quale per l'interesse generale che eccita, viene sempre ad occupare il primo posto. Io sono del resto convinto che i problemi metafisici richiedono in ogni caso una trattazione a parte, nè possono venire trattati simultaneamente coi problemi della conoscenza teorica: nè Kant ha portato un vantaggio alla filosofia tedesca negando alla metafisica una trattazione propria. Nella dialettica i problemi della psicologia, della cosmologia e della teologia meglio che trattati e risolti, vengono rimandati ed esclusi.

Noi accenneremo ai problemi principali della teoria della cognizione ed alle loro possibili soluzioni.

Che cosa è la conoscenza? Come viene essa acquistata? Ecco le due questioni che formano la teoria della cognizione. Ognuna di queste questioni dà luogo ad opinioni opposte. Alla prima questione rispondono il realismo e l'idealismo (fenomenalismo); alla seconda l'empirismo e il razionalismo.

Il *realismo* dice: il sapere è l'immagine della realtà. La percezione

è perfettamente simile all'oggetto. Essa è un *alter idem* della cosa, colla differenza che le manca l'essere ossia la realtà.

L'*idealismo* ovvero *fenomenalismo* invece sostiene che le percezioni e le cose, il pensare e l'essere sono due cose affatto differenti.

L'*empirismo* o *sensualismo* fa derivare il sapere dalla percezione sia esterna che interna. Dalla combinazione di percezioni si forma l'esperienza e per mezzo dell'accumularsi e svilupparsi dell'esperienza sorge la scienza.

Il *razionalismo* sostiene invece che ogni conoscenza scientifica parte dalla ragione, cioè dallo sviluppo immanente di conseguenze scaturienti da certi principii originarii che non derivano dall'esperienza.

Siccome ogni teoria della cognizione deve rispondere alle due questioni e quindi prendere posizione di fronte alle due antitesi, così le forme possibili di questa teoria sono quattro :

1° *Empirismo realistico*. — Esso insegna che noi conosciamo le cose come sono in sè stesse, per mezzo della percezione, specialmente per la percezione sensitiva. Questa è la dottrina che più si avvicina e si appoggia al senso comune.

2° *Razionalismo realistico*. — Insegna che noi conosciamo bensì le cose in sè stesse, ma non per mezzo dei sensi sibbene per mezzo della ragione. Così la pensano Platone, Spinoza, Hegel e tutti i grandi metafisici.

3° *Empirismo idealistico*. — Esso insegna che noi sappiamo qualche cosa intorno agli oggetti esteriori solamente per mezzo della percezione, ma non si dà una cognizione adeguata. È questa la critica della conoscenza teoretica del sistema metafisico-razionalistico, della quale D. Hume è uno dei seguaci più conseguenti.

4° *Razionalismo idealistico*. — Noi possiamo conoscere la realtà *a priori* per mezzo della pura ragione, non naturalmente come essa è in sè stessa, ma solamente come essa si manifesta a noi, ossia noi la conosciamo soltanto secondo questa forma. Questa è la teoria di Kant.

Gli storici della filosofia aggiungono ancora un'altra teoria della conoscenza : lo *scetticismo*, il cui principio sarebbe : noi non possiamo conoscere nulla affatto.

Alcuno si dà pena per confutare questa teoria, ma a me sembra che una tale confutazione è inutile affatto. Lo scetticismo non ha valore scientifico per la scienza moderna. Hume si serve bensì qualche volta dell'espressione *scetticismo* ; è però ingiusto attribuirgli la convinzione

che non esiste alcuna scienza. Egli pretende soltanto che la teologia naturale, colle sue dimostrazioni intorno all'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, non possa arrogarsi il titolo di scienza, e che non può darsi una conoscenza generale e necessaria dei fatti, appunto perchè non è possibile un'altra conoscenza dei fatti da quella che l'esperienza ci offre.

Fu Kant colui che volle gabellarci l'Hume per scettico, per arrogarsi lui il merito di salvare la possibilità della metafisica, della fisica, e persino della matematica. Ma per ciò che riguarda la matematica pura il giudizio di Kant sopra lo scetticismo di Hume si basa sopra un equivoco ; per ciò che riguarda la metafisica bisogna far osservare che Kant rigetta non meno apertamente di Hume la teologia razionale, la cosmologia e psicologia. Per ciò che riguarda la fisica infine, Kant e Hume ammettono una scienza che porta questo nome, ma mentre Kant intende sotto questo nome anche giudizi generali e necessari (giudizi sintetici *a priori*), Hume invece sostiene che anche questi derivano dall'esperienza. Ma checchè ne sia di questa differenza di vedute, essa non autorizza alcuno a dire che Hume neghi la possibilità della fisica.

Per ciò che mi è noto, anche gli altri scettici sono dello stesso parere. Essi non negano la possibilità e l'esistenza delle scienze, ma sostengono la loro relatività di fronte a un ideale possibile di sapere, come potrebbe esistere in un essere divino. Lo scetticismo della moderna filosofia si aderge contro le pretese della speculazione trascendentale. Esso ha un doppio aspetto in quanto che difende sia la fede religiosa che la ricerca scientifica contro le false pretese della speculazione.

CAPITOLO I.

Il problema dell'essere ovvero i rapporti della conoscenza colla realtà.

§ 1. *La Concezione Idealistica.*

Anche qui assumiamo come punto di partenza il senso comune. Il suo punto di vista è un *ingenuo realismo*. Esso è convinto che i nostri concetti delle cose si assomigliano alla realtà, come copie all'originale, e va da sè come copie fedeli; quelle false sono tali appunto perchè non sono copie fedeli della realtà. Dunque esistono in realtà dei corpi i quali si muovono nello spazio, e sono estesi, impenetrabili, hanno forma, colore, gusto, ecc. Tutte queste sono qualità assolute che per mezzo dei sensi si imprimono nella nostra immaginazione.

Senonchè la riflessione fa nascere molti dubbi. Il bastone nell'acqua appare storto. Dunque i sensi ingannano. In questo caso il senso del tatto corregge lo sbaglio dell'occhio, ma chi correggerà poi l'errore del tatto? L'ammalato di febbre vede e intende cose che non esistono, ma per lui le allucinazioni sono delle vere percezioni. Chi sogna anche s'immagina di essere in un mondo vero. Dove esiste il criterio per distinguere le allucinazioni e i sogni dalle percezioni reali? Il febbricitante non si considera già come ammalato, nè chi sogna si accorge di sognare, e certamente accade a tutti di sognare, ma il fatto che adesso io volo per l'aria oppure trovo un tesoro non è un sogno ma vera realtà. Ovvero è il pensiero puro che si leva contro l'apprensione per mezzo dei sensi, e con Zenone dice: «Il moto non è pensabile; dunque può anche non esistere nella realtà; dunque un corpo può essere e può anche in pari tempo non essere nello stesso luogo. Dunque i sensi che ci danno

l'impressione del moto c'ingannano». E Platone argomenta così: «La percezione per mezzo dei sensi ci manifesta la realtà come qualche cosa che diviene e che passa, ossia come qualche cosa che è e che non è. Ma ciò non è pensabile, dunque non può neppure essere reale; ne segue che tutta la conoscenza sensibile delle cose è un grande inganno. La verità sta tutta nel pensiero che non ha a che fare con cose transitorie, ma con realtà permanenti come la matematica».

Nei nostri giorni il realismo ingenuo del senso comune, oltre che dagli argomenti dialettici, è stato completamente distrutto da altre considerazioni basate sopra la fisiologia dei sensi. Noi diciamo che una sostanza materiale è sana e che un frutto è saporito. Che significa ciò? Sta forse la salute nella materia nutritiva, o il buon gusto esiste forse nella mela? Chiunque sa ragionare ammetterà che la salute e il buon gusto stanno in chi mangia: nella mela sta unicamente un'energia capace di eccitare i sensi. Nello stesso senso noi diciamo che lo zucchero è dolce, e forse il senso comune vuole ostinarsi a dire che lo zucchero è dolce non solo pel palato ma anche in sè stesso. Poniamo che lo sia: ma ciò cosa importa? Perchè se non vi fosse una lingua non esisterebbe nel mondo nè il dolce nè l'amaro. Senza orecchio nessun suono. Senza occhio nessuna luce. Alle cose può soltanto venire attribuita la capacità di suscitare certe vibrazioni sensibili, che fanno sorgere nella coscienza determinate sensazioni. Orbene la scienza naturale moderna ha saputo decifrare il valore di queste energie. Ciò che produce il suono è un movimento ondulatorio dell'aria e ciò che produce la luce sono le oscillazioni dell'etere.

Fermiamoci a riflettere sopra questi dati. Esteriormente, nello spazio, esistono i corpi estesi, impenetrabili, movibili, dotati di diverse forze. Però le qualità che in essi vengono percepite dai sensi, non appartengono ad essi, in forma di qualità, ma sono piuttosto nel soggetto: i corpi hanno soltanto la facoltà di suscitare. Anzi tra queste facoltà e gli effetti che esse producono non esiste alcuna somiglianza. Il suono non rassomiglia alle ondulazioni dell'aria, le quali influiscono sopra i nervi dell'udito. Le qualità percepite dai sensi nelle cose sono semplicemente dei *simboli della realtà*, come le lettere sono simboli dei suoni, le parole simboli delle idee.

Questo era il punto di vista della filosofia del secolo XVII, quella di Descartes, Hobbes, Spinoza e Locke. Locke ha formulato questa teoria nella divisione delle qualità primarie e secondarie. Le qualità

primarie sono estensione, impenetrabilità, divisibilità, moto; esse appartengono al corpo come tale. Le qualità secondarie, come colore, gusto, odore, non appartengono al corpo come tali, ma soltanto in rapporto alla nostra sensibilità. Anche oggi molti fisiologi e filosofi conservano questa distinzione. Ma io non credo che noi possiamo arrestarci qui. La distinzione fra qualità primarie e secondarie non è fondata. L'estensione e il moto sono qualità relative come i colori ed i suoni. Quella stessa considerazione che ci porta a trasferire le qualità secondarie nel soggetto, ci costringe anche a riconoscere che anche le così dette qualità primarie sono soggettive.

E dapprima come veniamo noi a conoscerle? Evidentemente per la stessa via per la quale le qualità così dette secondarie vengono percepite, ossia per la via dei sensi, o certamente non senza l'uso dei sensi. Senza il senso della vista e del tatto non si potrebbe parlare meglio di estensione e di solidità dei corpi, che non si possa parlare di suoni non avendo il senso dell'udito. Immaginiamoci un uomo al quale manchi assolutamente insieme al senso della vista anche quello del tatto, cosicchè egli non sappia percepire affatto il movimento di un membro ed il suo arrestarsi per la resistenza dell'ambiente: ad un tal'uomo io credo sarà impossibile far comprendere che cosa è un corpo, come ad un cieco è impossibile spiegare che cosa è il rosso ed il bianco. Un tal uomo potrebbe anche avere sensazioni riferentisi all'udito, all'odorato, al gusto, e potrebbe anche apprendere a coordinarle insieme; con tutto ciò egli non potrebbe farsi un'idea di ciò che è corpo e spazio. Dunque anche la corporeità è una qualità soggettiva.

Dunque ciò che si è detto delle qualità secondarie vale anche per le qualità primarie: la sensazione non assume il suo contenuto passivamente dal mondo esteriore, ma piuttosto lo produce spontaneamente. Il senso comune inclina a considerare la cosa in questo modo: L'estensione viene percepita immediatamente; l'occhio si forma delle immagini estese di corpi estesi; ma è poi l'intelletto che mediante l'astrazione da queste immagini estese apprese coi sensi, si forma il concetto volgare dello spazio.

Ma riflettendo sopra alcuni dati della fisiologia non sarà difficile di comprendere l'erroneità di una tale concezione. È vero che sulla retina dell'occhio viene proiettata un'immagine estesa dell'oggetto, ma questa immagine non è la sensazione. Questa si compie soltanto quando

le eccitazioni prodotte dai raggi luminosi nella retina dell'occhio, mediante i nervi ottici vengono trasmesse al cervello. Ma ciò che viene trasmesso al cervello non è naturalmente l'immagine impressa sulla retina dell'occhio, perchè nè questa immagine si può staccare dalla retina stessa, nè i fasci nervosi potrebbero trasportarla al cervello. Ma poniamo che ciò si faccia, e che nel caso l'immagine sia trasportata al cervello mediante i fasci nervosi, i quali dovranno funzionare come una specie di posta tubolare pneumatica, trasportando l'immagine a frammenti dalla retina dell'occhio del cervello, per poi quivi ricomporla e ricostituirla nella sua interezza; ma con ciò nulla è risolto, perchè nel cervello siamo al buio; ed addottavi in qualunque modo la luce essa sarebbe semplicemente inutile perchè si richiederebbe nuovamente un occhio per ritrarre l'immagine, ed un cervello per concepirla. Dunque, comunque si trovi l'immagine, per rapporto all'estensione, nel mondo esterno, non è dallo stesso che essa assume una tal qualità, la quale invece viene prodotta non altrimenti che il suono ed i colori, per l'occasione di una determinata eccitazione nei sensi. Nè altrimenti dicasi delle impressioni che si ricevono per mezzo del senso del tatto: anche per mezzo di questo senso non possono introdursi nella coscienza delle copie estese dei corpi. Ciò venne esposto in modo convincentissimo da Lotze nella sua « *Psicologia medica* »: non sono già delle immagini estese che vengono trasmesse al cervello, ma invece sono delle eccitazioni qualitativamente diverse che vengono trasmesse mediante i diversi fasci nervosi del senso del tatto; e mediante le stesse l'anima si forma la sensazione di spazio. Noi non abbiamo maggior diritto di considerare l'estensione come un attributo ed una qualità assolutamente propria delle cose in sè, che non di attribuire alla stessa le qualità di colore e di sapore.

Così l'essere obbiettivo delle cose in sè si dilegua e sfuma. Quasi potremmo dire che un corpo è una creazione soggettiva della nostra intelligenza in base a certe determinate eccitazioni. Per lo meno noi non abbiamo ragione di credere che qualche cosa che assomigli al concetto che noi del corpo ci siamo formato nella nostra mente, esista anche fuori di essa, nella realtà. Estensione, solidità, moto, devono venire considerati come puri simboli di un essere trascendentale nello stesso modo che odori, gusti e colori.

Berkeley fu il primo a riconoscere e ad accettare questa conseguenza della critica della conoscenza intorno alla natura della conoscenza

sensibile: i corpi sono dei concetti, e la loro esistenza sta nell'essere percepiti. *Esse est percipi*.

Già la filosofia antica si era avvicinata a questo punto di vista con Platone, Spinoza e più specialmente con Leibniz. Essi tutti si videro condotti al teorema che il mondo materiale non può essere la realtà assoluta. Estensione e divisibilità non possono essere una cosa sola coll'essere assoluto. L'importanza storica di Berkeley sta appunto in ciò, che egli ha fatto dell'idealismo logico il fondamento dell'idealismo metafisico.

È stato Kant che ha introdotto nella filosofia tedesca questa maniera di pensare intorno alla teoria della conoscenza. *Tutto il mondo fisico, o meglio tutta la natura è un fenomeno soggettivo*. Conseguentemente anche qui l'idealismo della teoria della conoscenza diventa il punto di partenza verso l'idealismo metafisico. È degno di nota questo: che Kant conduce il lettore al fenomenalismo non per mezzo di considerazioni fisiologiche sui sensi, ma per mezzo di una riflessione critica sopra la natura di *spazio e tempo*.

Che cosa è lo spazio in sè stesso?

Il senso comune, che lo considera come reale in sè stesso, se lo rappresenta quasi come un vaso vuoto in cui si trovano gli oggetti che in esso si muovono. Le cose potrebbero anche mancare, ma lo spazio continuerebbe ad esistere. Anche molti fisici si servono di questa rappresentazione dello spazio. Senonchè basta una leggera considerazione per far sorgere un mondo di difficoltà. Che cosa è questo spazio vuoto? Che differenza esiste tra lo spazio vuoto e il nulla? Che cosa sono le pareti di questo vaso? Oppure è esso senza limiti? Così deve essere, poichè ogni confine suppone l'esistenza di un altro mondo. Orbene, un vaso senza pareti, del quale non si può dire che cosa esso sia e in che cosa si differenzi dal nulla è veramente un essere meraviglioso. Kant lo chiama non senza fondamento un non-ente esistente, *ein seiendes Unding*, ossia un assurdo in sè stesso.

Lo stesso dicasi del *tempo*, di questo vuoto vaso in cui gli avvenimenti si compiono. Anzi, qui la cosa si presenta ancora più meravigliosa. Il tempo si compone di passato e di futuro, che vengono separati da un punto mobile che si chiama il *presente*. Siccome il passato non esiste più e il futuro non esiste ancora, così il tempo si comporrebbe di due metà non esistenti. Se poi si considerano spazio e tempo come semplici rapporti delle cose che noi conosciamo per mezzo dell'esperienza, allora

noi entriamo in conflitto colla matematica : i suoi teoremi diventerebbero allora delle generalizzazioni empiriche e perderebbero la loro importanza apodittica.

Per uscire da tutte queste difficoltà non v'è per Kant altra via che quella di venire alla conclusione che spazio e tempo non sono delle realtà in sè stesse, chè come tali non sarebbero di fatto che non-enti esistenti ; e neppure sarebbero dei rapporti appresi e percepiti nelle cose ; ma invece non sarebbero altro che delle forme di concezione delle cose aprioristiche e soggettive. Lo spazio è la forma della percezione esterna, secondo la quale il soggetto coordina le sensazioni del senso visivo e del tatto, alle quali tutte le altre sensazioni si riducono. Ed il tempo è la forma del senso interno. Naturalmente non bisogna immaginarsi queste forme mentali quasi fossero delle cassette vuote, nelle quali le sensazioni vengono collocate secondo un certo ordine ; nè, esse non sono altro che una funzione di ordinamento di tutto il conoscibile, funzione che non è ingenita e connaturale, ma che nel corso della vita, ed anche mediante l'ereditarietà, si accresce e si perfeziona.

Lo spazio vuoto ed il puro tempo in sè stessi non sarebbero quindi altro che l'idea ed il concetto di tutti i possibili ordinamenti dei corpi e dei loro movimenti e dei loro rapporti reciproci. Così non presenta più alcuna difficoltà la domanda, se lo spazio ed il tempo siano finiti od infiniti. Noi risponderemo che essi non sono nè l'una cosa nè l'altra. Come della numerazione non si può dire che sia finita od infinita, ma che da ogni punto essa può continuare e prolungarsi fino alla sazietà, così è dello spazio e del tempo : partendo da qualunque punto si può procedere per ogni parte quanto si vuole, senza tema di urtare in un ostacolo qualsiasi. Non v'è pericolo che una sintesi od una addizione indefinita abbiano ad urtare contro qualche limite, come non è possibile che l'analisi o la divisione abbiano a giungere là dove è impossibile procedere più innanzi.

Kant riassume il suo pensiero con questa formola : *Lo spazio ed il tempo hanno una realtà empirica, ma hanno una idealità trascendentale.* Secondo il nostro modo di considerare ed immaginare la realtà, lo spazio ed il tempo sono delle premesse generali e necessarie ; quindi della natura possiamo dire ciò che per rispetto allo spazio ed al tempo si dice nella matematica, che essa cioè non è altro che spazio e tempo ripieno di manifestazioni fenomeniche. Ma ciò non vale per le cose

come esse sono in sè stesse. Noi non abbiamo nessun motivo per pensare che la sistemazione delle nostre sensazioni sia una sistemazione assoluta della realtà, come essa è in sè stessa. Ovvero, per esprimere la cosa in modo concreto, noi possiamo pensare che se si danno degli esseri i quali possedendo degli organi di senso diversi dai nostri, e quindi un contenuto di sensazione tutt'affatto diverso, sono anche dotati di altre forme per coordinare i diversi elementi della realtà. Noi possiamo così immaginarci una intelligenza per la quale le nozioni di tempo e di spazio, ossia il *prima* ed il *poi*, il *da vicino* e *da lontano*, non hanno alcun senso ed alcuna importanza. Le parti di una dimostrazione matematica o di un calcolo non sono nello spazio l'una fuori dell'altra; le cifre che ne sono i simboli, lo sono, ma non i fattori stessi delle cifre, ossia quei concetti pei quali le cifre stesse hanno una significazione. Così pure le parti di un calcolo non sono nè prima nè dopo nel tempo; è vero che nella coscienza di colui che compie il calcolo esse vengono l'una dopo l'altra; ma ciò è casuale, perchè in sè stesse esse non hanno alcun rapporto col tempo. Per una coscienza perfetta sono solamente i rapporti interni e concettuali delle cose che sono presenti, con esclusione assoluta di ogni rapporto col tempo e collo spazio. Ora immaginiamoci che le cose stesse siano come dei calcoli matematici, e che fra esse esistano dei rapporti interni ed essenziali come esistono fra i numeri; così la più perfetta concezione della realtà sarebbe come quella di un matematico, il quale abbraccia con un solo colpo d'occhio o con un solo pensiero tutti questi elementi ed i loro rapporti reciproci. E procedendo ancora più innanzi, poniamo che la realizzazione della realtà consista in questo essere-pensato, in questo *gedachtwerden*; così noi avremo l'idea ed il concetto di un *intellectus archetypus*, ossia di un pensiero creatore e trascendentale. All'incontro la nostra conoscenza della realtà è esterna e casuale; la nostra intelligenza non crea la realtà, ma invece per l'urto e la scossa delle cose esterne nei nostri organi sensori essa viene eccitata a produrre delle sensazioni, le quali più che espressione della natura delle cose sono espressione della nostra stessa natura. Così pure la nostra intelligenza non afferra i rapporti reali delle cose, ossia la sistemazione interna logico-matematica e teleologico-estetica degli elementi della realtà; ma in luogo di essi essa produce la sistemazione spaziale-temporale delle sensazioni.

Di qui Kant ne conclude che come le nostre forme di considerare la realtà sono semplicemente empiriche e non trascendenti, così sem-

plicemente empiriche e non trascendenti sono le nostre forme di pensiero. Causalità e sostanzialità, queste due categorie principalissime della nostra forma di pensiero, sono forme soggettive e necessarie per la coordinazione e sistemazione dei nostri concetti, ma non sono forme esistenziali dell'assoluta realtà. Sembra che da ciò ne segua un puro e generale fenomenalismo. In nessun punto il mondo dei concetti coincide colla realtà : nè del mondo esterno nè del mondo interiore si dà una conoscenza adeguata. Si può anzi procedere un passo innanzi e negare la realtà delle cose in sè stesse. Si dice che essendo Fichte venuto a questa conclusione, abbia tirato le ultime conseguenze della filosofia kantiana. E veramente colle premesse di Kant è impossibile pensare le cose come esistenti a sè ; senza quest'idea dell'aseismo delle cose non si può introdursi nel suo sistema, ma con un tale concetto non si può rimanervi.

Noi non abbiamo che dei concetti : come si procede da questi alle cose in sè ? Sono le cose stesse, dice Kant, che fanno impressione sopra di noi. Egli quindi mediante la legge di causalità dalle sensazioni considerate come effetti assorge alla causa ossia alle cose in sè. Ma egli stesso ha tagliato la via a questa conseguenza, poichè egli attribuisce alle leggi causali un valore immanente-empirico, e non un valore trascendente.

Noi quindi saremmo condotti ad un assoluto fenomenalismo : il complesso dei miei concetti è la realtà in sè stessa, ed all'infuori di essi non esiste nulla.

§ 2. — *Ricostruzione della concezione realistica del mondo interiore.*

Alla disamina della concezione fenomenalistica premetto un'osservazione a quanto si è accennato più sopra.

Da ciò che ivi si è detto alcuno potrebbe credere che noi corriamo veramente il pericolo di dover pensare che il mondo è realmente composto dal complesso delle nostre sensazioni e dei nostri concetti, e che fuori di essi non esiste nulla. Io penso che questo pericolo veramente non è grande, e che mai vi sia stata una testa sana, e forse neppure una testa malata, la quale anche per un solo istante abbia dubitato

dell'esistenza di un mondo indipendente dai suoi propri concetti. Neppur Fichte si è mai immaginato che egli, Giovanni Gottlieb, ed i suoi pensieri fossero tutta la realtà. Perciò la confutazione del così detto *solipsismo* ne sembra fatica sprecata. Il problema che si presenta non è questo: Esistono delle cose all'infuori del mio pensiero? Ma invece è questo: Qual valore ha e come nasce la mia convinzione e la mia fede in una realtà esistente indipendentemente dai miei concetti, ed alla quale io coi miei concetti appartengo come parte infinitamente piccola. Se l'io non sa nulla del mondo se non mediante i suoi propri concetti, come può egli pervenire all'assoluta e per sé esistente realtà?

Ma prima di rispondere a questa domanda io trovo più conveniente il rispondere a quest'altra: La dottrina del fenomenalismo universale è veramente fondata, sicchè la nostra conoscenza in nessun punto coincide colla realtà, nè a noi è possibile una conoscenza adeguata sia del mondo interiore che del mondo esterno?

Prima di tutto una parola sul significato e sull'importanza di questa domanda. Si è detto che il fenomenalismo universale come venne da Kant insegnato conduce ad uno sconsolante scetticismo. Che cosa rimane, si è detto, di ogni umano sapere, se io non conosco neppure il mio proprio io come esso è in sé stesso? Colla critica di Kant ogni umano sapere è reso impossibile.

Ma tutti questi lamenti sono destituiti di ogni fondamento. Prima di tutto bisogna osservare che nessuna teoria della conoscenza può anche minimamente togliere di consistenza e di valore alla nostra conoscenza. Le scienze rimangono quel che sono tanto dopo che prima della critica della conoscenza, e non è neppure il caso di parlare di una distruzione e di un annientamento del sapere, mediante una riflessione teorica sopra lo stesso.

Anche l'importanza delle scienze rimane per noi sempre la stessa, nè la critica ne diminuisce il valore pratico e neppure il teorico. La nostra astronomia, la fisica, la psicologia, la storia per noi sono sempre quello che sono, e ci giovano quel che ci giovano, indipendentemente da qualunque considerazione ideologica, dalla quale non si lasciano influenzare minimamente neppure nel loro sviluppo storico.

Forse il malinteso proviene da un modo mal destro di esprimersi. Il pensiero di Kant si enuncia generalmente in questo modo: Noi conosciamo solamente le apparenze delle cose: nell'essenza intima

delle cose noi non possiamo penetrare. Con ciò ne sembra si indichi una speciale deficienza della nostra conoscenza, per rimediare alla quale sarebbe necessario di allargare e di rischiarare il nostro intelletto. Quando noi diciamo : l'essenza dell'aurora boreale o dell'elettricità è tuttora sconosciuta ; ovvero : io non conosco bene l'essenza di questo uomo ; con ciò viene indicata una speciale deficienza : noi conosciamo appena le manifestazioni esterne e non le intime cause di questi fenomeni ; ovvero : di quest'uomo io conosco il suo aspetto esterno, e la sua posizione sociale, ma io non conosco il suo carattere, i suoi principii, le sue opinioni; per ciò io non so che cosa noi possiamo aspettarci da lui. Ma se io di lui so tutto, se per una lunga relazione amichevole io so di certo come egli si diporterà in certe determinate circostanze, allora io dico : Io conosco quest'uomo anche nel suo intimo essere.

Ma la distinzione della teoria della conoscenza fra la manifestazioni delle cose ed il loro essere in sè ha una significazione affatto diversa. La più perfetta conoscenza di un uomo, della sua indole, del suo carattere, dei suoi antecedenti, così che io posso presagire il suo modo di diportarsi, colla stessa sicurezza colla quale io posso presagire una eclissi lunare, secondo la teoria di Kant non sarebbe ancor altro che conoscenza delle manifestazioni esterne : nè si potrebbe parlare di conoscenza dell'anima stessa, e del suo essere in sè, e della sua propria essenza.

Ora che ne è di questa teoria che insegna che noi conosciamo le cose come esse appaiono e non come sono in sè stesse ? E d'essa fondata ? Cominciamo dalla disanima della conoscenza della *nostra vita interiore*. Anche in essa si pone la distinzione fra la cosa in sè e la sue manifestazioni. Il nostro io non si conosce come esso è in sè stesso, ma come esso si manifesta. L'in sè dell'anima, che si manifesta nei processi psichici, rimane impenetrabile alla conoscenza non meno dell'in sè delle cose, le quali sono conosciute sotto forma di processi di moto.

Ora, è fondata questa dottrina ?

Io non credo.

Ma a questo proposito due cose sono da osservarsi : primo, è vero che oltre ai processi psichici, che sono le manifestazioni della vita psichica interna, esiste un'anima, dotata di sussistenza propria e distinta ? secondariamente è vero che noi non conosciamo nè possiamo conoscere quest'anima come essa è in sè stessa ? Questa seconda proposizione è evidentemente vera, perchè ciò che noi conosciamo di noi

stessi sono sempre i processi psichici, le sensazioni, le idee, i concetti, le aspirazioni, nè da noi si giunge a conoscere una cosa che sia l'*anima* o l'*io*.

Ma bisogna anche aggiungere che la prima proposizione non ha alcun fondamento, perchè nella realtà non esiste una cosa speciale la quale si chiami « anima ». Io non saprei qual realtà possa avere il concetto di un'anima come di una cosa in sè, distinta dalla vita spirituale o psichica : essa sembra che non sia altro che un puro concetto. L'anima stessa non è altro che l'unità della vita spirituale e psichica, ed il suo essere consiste in queste manifestazioni spirituali ; nè fuori di queste esiste un residuo di realtà che sia accessibile alla nostra conoscenza.

Il problema della *sostanza dell'anima* è così importante sia per la teoria della conoscenza che per la metafisica, che sebbene io già ne abbia trattato più sopra, nell'ontologia, pure credo conveniente il ritornarvi sopra con una trattazione alquanto diffusa. Chiunque voglia pervenire ad un sano e solido pensiero filosofico, è necessario che una buona volta si liberi da questa fisima di un'anima in sè e per sè sussistente.

La realtà secondo la concezione del senso comune, ha press'a poco questa struttura : Esistono *tre specie* o *tre diversi gradi* della realtà : 1. il reale di primo ordine, ossia le *cose* e le *sostanze* ; 2. il reale di secondo ordine, ovverosia le *qualità* e *forze* ; 3. il reale di terzo ordine, ossia le *azioni*, i *fatti*, i *rapporti* fra le cose.

Di questi tre gradi quello che meno è dotato di sussistenza propria è il reale della terza specie : le azioni ed i fatti non possono partecipare alla realtà, non possono esistere senza le forze. Ma anche le forze o qualità non possono esistere per sè, ma ancor esse abbisognano di un altro per mezzo del quale e nel quale esistono, ossia le sostanze. Dunque queste soltanto riposano su sè stesse e per esistere non dipendono da altri : perciò esse costituiscono la vera e propria realtà. La metafisica volgare, seguendo Cartesio, ha cura di distinguere due specie di sostanza, la sostanza corporea od estesa, e la sostanza incorporea o spirituale e pensante, ed inestesa. Alla diversità di queste due specie di sostanza, corrisponde una diversità di forze o qualità ; le qualità generali dei corpi sono : l'impenetrabilità, la gravità, l'affinità chimica, ovvero le forze di attrazione e di repulsione : invece le forze o qualità dell'anima sarebbero la capacità di sensazioni, di affetti, di passioni, di pensiero e di educazione, ed in ultimo la volontà.

È questa una concezione solida della costituzione interiore della realtà? Cominciamo col rivolgere la nostra attenzione alla seconda specie di realtà ossia alle *qualità* e *forze*, e domandiamoci: sono esse veramente un elemento per sè sussistente della realtà, distinto dalle manifestazioni ed azioni? Prendiamo un corpo qualunque, p. es.; un pezzo di gesso. Esso ha una certa quantità di forze, ossia qualità; dapprima esso ha la qualità dell'impenetrabilità, ovverosia la forza di impedire ad un altro corpo di penetrare nello spazio che esso occupa; poi ha la qualità della bianchezza, ovverosia la forza di colorare di bianco i raggi di luce che gli cadono sopra; inoltre esso ha la qualità della pesantezza, ossia la forza di esercitare una determinata pressione, e coll'urto di provocare un determinato movimento; ancora esso ha la qualità propria di un utensile che si usa per scrivere, ossia esso ha la forza di imprimere delle striscie bianche sopra una tavola nera. Tutto ciò che cosa vale? Questa forza di imprimere delle striscie bianche in una tavola nera si trova forse nel gesso, come un elemento reale suo proprio e sempre presente? E naturalmente si trova nella tavola nera una qualità o forza corrispondente, per la quale essa è atta ad essere segnata a striscie? E così pure nella mano, insieme ad altre innumerevoli forze, si trova anche la forza di scrivere, o meglio in forma più semplice, si trova la forza di scrivere così col gesso come colla penna? così con caratteri tedeschi come con caratteri latini e greci? Nessuno si immagina una tal cosa: ma quando si dice che il gesso ha la forza di imprimere delle striscie, ciò non vuol dir'altro che questo: quando si passa col gesso sopra di una tavola nera, allora da esso si staccano dei piccoli frammenti, e rimangono aderenti alla tavola, segnando così le tracce del movimento che si è fatto colla mano. Le striscie non preesistono già nel gesso, e tanto meno risiede in esso una forza di produrre queste striscie; ma siamo noi che prevediamo ciò che in determinate circostanze succede; e dopo aver preveduto questi eventi, li colleghiamo insieme, li sostantiviamo e li attribuiamo al gesso come proprietà permanente. E lo stesso accade con tutte le altre forze: noi prevediamo che il gesso in date circostanze produrrà certi determinati movimenti, oppure provocherà un determinato acceleramento in un altro corpo. Noi poi sostantiviamo questo processo che abbiamo previsto, e lo attribuiamo al gesso sotto il nome di forza di gravità. Nè la cosa è diversa colla forza vitale dei corpi semoventi: la capacità di lavoro che da essi ci aspettiamo noi la consideriamo

in essi, come forza di lavoro. La forza quindi non è una realtà speciale ed esistente a sè, ma è piuttosto una forma mentale, secondo la quale noi coordiniamo nella nostra mente le molteplici manifestazioni della realtà. Una forza viene definita mediante i suoi possibili effetti, o la sua capacità di lavoro: la sua perfetta espressione si ottiene con una legge di natura, la quale dichiara la grandezza dell'acceleramento possibile che può essere prodotto da una determinata massa.

Nè altro si può dire delle forze nelle sostanze spirituali. Qui anzi la cosa è ancor più evidente. Noi parliamo di forze morali, di una forza di dominio dei proprii impulsi, di una forza di eroismo. Con ciò noi non diciamo altro se non un determinato modo d'agire che noi ci aspettiamo da un uomo quando egli si trova in mezzo ai pericoli, o nella tentazione. Noi non pensiamo che il dominio di sè sia un'entità speciale che abbia sede nell'anima. Lo stesso dicasi di tutte le altre forze o qualità dell'anima, della riflessione, della volontà, della fantasia e di tutte le altre facoltà. Ciò è acquisito già da lungo tempo alla psicologia inglese; fra i tedeschi *Herbart* ha insistito su questo punto: le facoltà dell'anima non sono speciali elementi della realtà, ma reali invece sono i concetti, le aspirazioni, le sensazioni; ed è compito della scienza di mettere in luce i rapporti regolari di questi processi. Se alcuno non potesse abbandonare l'idea che le forze siano degli speciali elementi della realtà inerente alle sostanze, bisognerebbe metterli al cimento per la soluzione dei seguenti problemi: La forza è sempre in atto? E quando non è in atto, che cosa fa essa? Sono desse le forze diffuse per tutto lo spazio occupato dal corpo? E come sono esse collegate colle sostanze inestese?

Esclusa la specie media delle qualità o forze, per la costruzione della realtà rimangono le altre due specie, ossia le sostanze e gli atti. Ora che ne è delle *sostanze*? Sono esse delle realtà speciali e distinte allato agli accidenti?

Consideriamo dapprima la *sostanza dell'anima*. Si pensa che oltre le sensazioni, concezioni, aspirazioni, ecc. esista ancora una speciale realtà, ossia l'anima; i processi psichici non sarebbero che atti dell'anima, ma non l'anima stessa: essi possono prodursi e poi cessare; ma la sostanza dell'anima rimane sempre la stessa, nè mai muta e diminuisce la sua realtà.

Questa concezione a me sembra assolutamente insostenibile. La sostanza dell'anima, non diversamente dalle qualità o forze, non è

altro che una ipostatizzazione di processi, una ipostatizzazione alla seconda potenza : l'anima-sostanza non è altro che la facoltà delle facoltà, la facoltà generale, per rapporto ad ogni facoltà speciale. Come la forza non si può definire se non che dai suoi effetti, così la sostanza non si definisce che dalle sue qualità o forze : essa non è altro che un insieme di forze, ciò che equivale ad un insieme di risultati possibili. L'essenza dell'anima consiste nella sua vita, ossia nell'unità reciproca dei processi psichici : se noi accettiamo questa spiegazione non rimane alcun residuo che corrisponda all'anima-sostanza. I processi psichici sono essi la realtà per sè sussistente ; essi non abbisognano di un'anima-sostanza, mediante la quale essi si realizzino e perseverino nella realtà.

La rinuncia a questo concetto di un'anima-sostanza appare alla mente umana una conseguenza troppo dura ed inattuabile. Una sensazione od un affetto non possono avere un'esistenza assoluta, ma suppongono un essere che li esperimenti in sè : così un'idea senza una mente che la concepisca è una cosa per sè stessa impossibile e ripugnante. Senza un'anima-sostanza come si può spiegare e l'unità della coscienza, e la conoscenza di sè ed il dominio dei proprii impulsi ?

Dunque esiste un'anima, nè si tratta in alcuna maniera di toglierla di mezzo, ma piuttosto di chiarire in che cosa essa consista. Noi non penseremo che essa sia un piccolissimo punto, duro, inesteso ed immutabile, che serva ai processi ed alle forze psichiche come punto di appoggio nella realtà : ma piuttosto diremo che essa è l'unità della vita psichica, il complesso degli stessi processi psichici, sia concepiti che inconsci ; e mediante di essa ciascun processo è e viene considerato come parte appartenente al tutto. Invece quelle briciole delle realtà di cui prima s'era parlato, non hanno esistenza propria, e non sono altro che ombre personificate e falsi concetti metafisici.

Che coll'anima-sostanza noi non possediamo un tesoro prezioso ed indispensabile come crede la metafisica volgare, noi possiamo forse persuadercene, ponendoci all'impegno per rispondere ai problemi seguenti : In che consiste l'essenza di questa anima-sostanza ? Essa deve pur essere alcunchè di per sè sussistente, distinta dai suoi accidenti, perchè essa deve essere il soggetto degli stessi. Che cosa è dunque ? Me lo puoi dire tu ? Oppure mi dirai, come già disse Locke, dell'idea di sostanza, che è un qualche cosa, la cui essenza non può essere defi-

nita o descritta? (1). — Ma almeno potrai dire che cosa essa faccia ed operi? — Naturalmente essa è il soggetto al quale gli accidenti appartengono e sono inerenti. — Ma che cosa vuol dire questa espressione? Io so benissimo che cosa tu intenda quando mi dici: Il cavallo porta il cavaliere; ora è in questo modo che l'anima porta con sè i suoi pensieri? Oppure si può paragonare ad una tela che porta i colori? — Tu dirai che questi sono dei paragoni inadatti. Ma ad essi accennano le parole colle quali si è esposto il concetto dell'anima-sostanza. Ma dimmi: È la sostanza che produce gli accidenti dalla propria essenza, ovvero è dessa che si realizza mediante gli accidenti? Perchè io ben comprendo se tu mi dici: un albero produce fiori e frutti, un germe si realizza mediante lo sviluppo degli stimoli, ecc. Ma che cosa significhi, quando dici: un qualche cosa di immateriale produce dalla sua essenza concezioni ed affetti, questo veramente io non posso comprendere. Queste mi sembrano parole vuote e senza significato; mi sembrano un semplice accenno ad un pensiero dal quale la mente non riesce a liberarsi.

Ma tu dirai che l'unità della coscienza si può solo spiegare e comprendere coll'ipotesi dell'anima-sostanza unica e costante. Io confesso che non comprendo a che giovi a questo proposito l'anima-sostanza. È un fatto che i processi della vita psichica non si producono isolatamente, e che ciascuno di essi partecipa all'unità di una vita psichica individuale mediante la coscienza. Come ciò succeda io non so, come non so come sia possibile una coscienza; pure mi sembra di ben comprendere che quel « soggetto », quel qualche cosa che si chiama anima-sostanza, non serva in alcun modo a spiegare la cosa; esso stesso sarebbe un enigma, e non la spiegazione di un enigma. Perciò, per quanto io vedo,

(1) *Essay*, Cap. II, 23. « Se alcuno volesse mettersi alla prova per formarsi un concetto proprio di una sostanza pura in generale, egli verificherebbe che non gli sarebbe possibile di formarsi altro concetto da quello di un essere indeterminato, soggetto delle qualità. Se poi si domandasse ancora che cosa sia questo soggetto al quale le qualità aderiscono, la nostra posizione non sarebbe migliore di quella di quell'indiano che credeva che il mondo posava sulle spalle di un grosso elefante. Richiesto dove posasse l'elefante, rispose: Sopra una testuggine. Richiesto ancora dove posasse questa testuggine dalla schiena immensa, rispose: sopra qualche cosa che egli precisamente non sapeva che fosse ».

noi non perdiamo nulla lasciando da parte questo qualche cosa che non sappiamo che sia ».

Va da sè che noi non diremo : dunque l'anima non esiste ; ma piuttosto diremo che l'anima è il miglior modo per esprimere l'unità dei molteplici processi psichici. E nel nostro linguaggio non muteremo nulla ; noi discorreremo come prima dell'anima, e dei processi che in essa si verificano, dei pensieri che essa produce, e delle emozioni che in essa sorgono o svaniscono. Nè temeremo di usare, per rispetto all'anima, la parola sostanza, e di parlare delle sue qualità e delle sue disposizioni : neppure lasceremo da parte quella che parve una parola proibita « facoltà dell'anima ». Si tratta solamente di dire una volta chiaramente che cosa intendiamo significare con queste espressioni. Ed apparirà nel fatto che esse hanno un senso giusto, eccettuato quello che gli attribuisce l'errata metafisica dell'atomismo materialistico. Se noi poniamo che sostanza è tutto ciò che ha sussistenza propria, ossia secondo la formola di Spinoza « id quod in se est, et per se concipitur », è evidente che all'anima conviene il concetto di sostanzialità, ed invece ai singoli processi psichici conviene il concetto di accidentalità (id quod in alio est et per aliud concipitur). È un fatto che le sensazioni, i concetti, le aspirazioni, i pensieri non si realizzano mai soli uno per uno, ma come membri e parti di un insieme di processi psichici che noi chiamiamo vita spirituale. Nè questo insieme si presenta come un composto di elementi singoli antecedentemente terminati in sè stessi ma, per ripetere un'espressione di Aristotele, il tutto è antecedente alle parti : gli elementi singoli sorgono dal tutto come parti dipendenti, e come momenti necessari dello stesso.

Spiegheremo questo rapporto con un paragone. Un linguaggio si compone di parole ; esso però consiste soltanto nell'insieme delle parole, delle espressioni : togliete via tutte le parole, ed ecco che anche della lingua non resta più nulla, perchè essa non è una realtà speciale e distinta dalle parole.

Ma d'altra parte essa non è un insieme di parole preesistenti, come un muro è un composto di pietre. Ma invece la lingua produce continuamente delle parole, e le modifica a seconda del bisogno : ciascuna parola è un accidente mutevole e non necessario che la lingua crea e forma, e poi lo lascia cadere. Così pure una poesia : essa non è un insieme di versi presi singolarmente ; tuttavia essa non è una entità fuori dei versi, e distinta dagli stessi ; ma essa è nei versi stessi, ma in modo

che l'idea del tutto è quella che pone i singoli, e che nei singoli si manifesta. — Nella stessa maniera l'anima non è nè sopra nè sotto nè in mezzo ai processi psichici, come una realtà dura, resistente, immutabile; ma essa è soltanto in essi, ma non in modo che essa sia un composto di elementi preesistenti ed in sè terminati, ma in modo che è dessa che produce gli elementi singoli, e negli stessi si realizza. Anche qui l'idea del tutto è la ragione dell'essere dei singoli: un pensiero, un sentimento, un desiderio, con questa determinata forma, solamente in questa determinata vita può venire alla luce ed essere compreso; con essa adunque esso si trova nello stesso rapporto di un accidente per rispetto alla sostanza.

Ma se i singoli elementi e processi psichici non sono che degli accidenti, senza sussistenza propria e transitori, ed invece il tutto è una sostanza, noi possiamo arrestarci qui, ma questo tutto deve essere considerato in un tutto più grande, come una parte dipendente e non dotata di sussistenza propria; la vita individua, per rispetto alla vita sociale di un popolo, si trova ancora nel rapporto di accidente per rispetto alla sostanza. Il popolo o l'anima popolare esiste solamente nelle singole anime e non fuori di esse, ma di nuovo non così che dalle singole parti sia composto, ma piuttosto che esso stesso le produca e le crei, e nelle stesse si realizzi e manifesti. E di nuovo un popolo fa parte di una vita più grande, della vita umana, e con essa è collegato alla vita universale sulla terra. Finalmente poi tutta la vita sgorga da una vita che comprende tutte le altre vite, dalla vita di Dio. Perciò anche da questa parte saremmo indotti a concludere: Dio è la sostanza, Dio è l'unico essere veramente per sè ed in sè sussistente, per rispetto al quale ogni altro essere reale ha ragione di accidente, privo di sussistenza propria.

Questo nostro riflesso non è nuovo; anzi si può dire che esso pervada tutta la storia della filosofia. Io non voglio tesserne la storia, ma solamente farne rilevare alcuni punti.

David Hume è pervenuto a questo pensiero attraverso la critica della conoscenza: e come egli si è liberato dalle incertezze colle quali era avvolto il concetto di azione presso i metafisici della scuola, così egli ha fugato la fisima dell'anima-sostanza nascosta nella vita psichica. Nella sua prima opera, che è il trattato intorno alla natura umana, negli ultimi articoli del primo libro egli sottopone alla critica il concetto metafisico di una sostanza dell'anima, e lo trova affatto inconsistente.

Per lui è assolutamente impossibile il comprendere anche solo il significato del problema: Come possono dei concetti essere inerenti ad una sostanza materiale od immateriale? Tanto meno poi egli può convincersi della necessità di riconoscere una sostanza immateriale che sia il soggetto al quale i concetti aderiscono come accidenti. « Vi sono dei filosofi, — egli dice in un luogo spesse volte citato — i quali pensano che noi in ogni momento siamo consapevoli di ciò che noi chiamiamo il nostro io, e che noi sentiamo che esso esiste e che perdura nell'esistenza, e che siamo certi e convinti più che di certezza dimostrativa della sua perfetta identità e semplicità ». Ma egli dichiara di non aver la fortuna di fare una simile osservazione: « ogni volta che io penetro in ciò che io nomino il mio proprio io, io mi imbatto sempre nell'una o nell'altra percezione, di caldo o di freddo, o di luce o di ombra, o di amore o di odio. Io non posso comprendere il mio proprio io senza una percezione, nè mi è dato di constatare altra cosa fuori delle percezioni ».

Alle stesse conclusioni è pervenuto Spinoza prendendo le mosse dalla speculazione metafisica sul concetto di sostanza. Le cose singole non sono sostanze per sè sussistenti; è solo Dio, che è l'insieme della realtà. Va da sè che la divina sostanzialità non è a concepirsi secondo lo schema di un atomo corporeo esteso, e neppure come un atomo spirituale inesteso, dei quali del resto nella filosofia spinoziana neppure occorre di parlare.

L'essenza di Dio non ha la forma di un punto nella realtà, ma di una *essentia* che consiste in una assoluta attività (« divina potentia est sua actuosa essentia »); essa consiste in una infinita molteplicità di determinazioni dipendenti (modi cogitationis et modi extensionis) nei quali essa si realizza.

Nè Leibniz si allontana da questo modo di vedere come può talvolta sembrare. Egli pone dapprima l'essenza delle sostanze nelle forze, che in ultima analisi sono delle energie psichiche, ed a queste unità-forze dà il nome di monadi: ma poi pone le monadi come dipendenti da un sistema unico, da una monade primordiale, ossia da una primordiale unità della realtà. Ancor qui dunque abbiamo una primordiale unità ideale, Dio o l'idea assoluta, che si realizza nella molteplicità infinita dei momenti corrispondenti.

Da Hume passando a Kant, sembra a questi che i concetti di sostanza e di accidente non siano forme esistenziali, ma piuttosto forme mentali

del nostro pensiero. Con ciò è abbandonata l'idea che la sostanza sia una realtà sussistente in sè e per sè ! Essa non è altro che la durabilità delle manifestazioni.

A Kant si unisce Fichte il quale asserisce : La realtà è vita, è attività; essa non consiste in un'esistenza inerte ; un'anima-atomo nella vita psichica non esiste : una sostanza esclusivamente esistente è impossibile sia nel mondo spirituale che nel corporeo. E forse è per questo che il pensiero comune è tanto avverso alla *filosofia eggheliana*, perchè la stessa non riconosce alcuna sostanza resistente ed inerte, ma come unica realtà essa riconosce un contenuto di concetti in moto, dipendenti e progredienti.

Anche Lotze e Fechner rifiutano recisamente il concetto di un'anima sostanza ; e fra i viventi il Wundt entra nello stesso modo di vedere. « L'anima non è una cosa perdurante, ma è invece vivace attività, non « substantia » ma « actus » (1).

Questo concetto « attualistico » dell'anima proprio del Wundt che richiama l'« actus purus » della filosofia scolastica, ricorda l'entelechia di Aristotele.

Secondo questi l'anima è attività, non esistenza passiva come la materia ; Dio è l'attività assoluta, è pura energia, « actus purus », ossia eterno pensiero del pensiero assoluto, che è la stessa realtà. E così siamo pervenuti alla sorgente di tutta questa elaborazione di concetti, siamo pervenuti a Platone, il grande fondatore della filosofia occidentale : la realtà è un mondo di idee, un sistema di pensieri per sè sussistente, e questi pensieri sono l'assoluta realtà, e non abbisognano di alcun'altra realtà per la quale e mediante la quale esistere. Ma donde viene che il senso comune ricalcitra così vivacemente contro la pretesa di questi pensieri ad essere pensati ? Perchè la prima impressione che essi fanno è questa : ciò è assolutamente impensabile, un pensiero deve assolutamente aderire ad un'anima sostanziale ; del resto affonda nel vuoto. E poco giova il mostrare la debolezza di questa posizione : la metafisica volgare, che del resto non è solo quella del carbonaio e del fornaciaio, ma è anche quella di filosofi noti e non

(1) WUNDT, *System der Philosophie*, p. 289-585. — FECHNER, *Atomenlehre*, p. 114. — LOTZE, *Mikrokosmos*, II, 143, III, 531. Circa l'idea di sostanzialità io stesso mi sono espresso come sopra in *Zeitschrift für wiss. Philosoph.*, Jahrg., 1876.

noti, persiste a sostenere l'impensabilità del pensiero senza questo « qualche cosa » che lo sostenga come soggetto.

È come una necessità di pensiero che forse si spiega in questo modo : Bisogna distinguere due specie di necessità di pensiero : la legittima ossia la *logica*, e la illegittima, ossia la *psicologica*. La prima si basa sul principio che chi ha accettato le premesse, non può rifiutarne le conclusioni legittime. La necessità psicologica invece sgorga dall'abitudine ; ciò che noi vediamo, sentiamo, pensiamo di sovente oppure sempre, apparisce a noi come necessario, ed il suo opposto invece ci appare impossibile. Locke racconta il seguente aneddoto : « Avendo gli ambasciatori olandesi raccontato al re del Siam che nel loro paese l'acqua diventava talvolta così dura e resistente che vi si poteva camminarvi sopra, la cosa sembrò al re assolutamente impensabile ed impossibile ». Se nella sua gioventù egli avesse studiato filosofia scolastica, non avrebbe probabilmente mancato di provare l'impossibilità stessa, dicendo : L'essere liquido è proprio dell'essenza dell'acqua, ossia ciò che costituisce l'acqua nel suo essere ; è quindi impossibile che essa perda il suo essere liquido per acquistare l'essere solido.

Ovunque si incontra una tal specie di necessità. Il grande principio della mentalità media umana è questo : Ciò che io non ho mai veduto è impossibile. Un fisiologo che non aveva mai visto e constatato dei fenomeni di ipnotismo li dichiarava semplicemente impossibili, allo stesso modo che un tempo si provava l'impossibilità degli antipodi. Un uomo colto il quale non abbia nessuna religione, e non abbia mai conosciuto delle persone veramente religiose, non crede affatto alla possibilità della religione, e pensa che tutto ciò non sia che ipocrisia ed inganno, e nel migliore dei casi inganno di sè medesimo. Secondo lo stesso modo di pensare vengono foggiate le idee circa l'avvenire : ciò che oggi non è, non può essere mai nell'avvenire. Di tutte le grandi mutazioni che ricorda la storia non ve n'è alcuna di cui prima non si sia dimostrata l'impossibilità ; senza la schiavitù la cultura spirituale è impensabile ; senza il bastone è impossibile ogni disciplina militare ; senza i componimenti latini non si può immaginare il ginnasio.

La stessa necessità di pensiero domina il senso comune anche per rispetto ai fenomeni fisici. Un corpo pesante, se non è sostenuto deve assolutamente cadere : è assolutamente impensabile che esso rimanga

sospeso al suo luogo nello spazio. E poichè la terra è un corpo pesante, e come sembra, non cade, perciò deve avere un sostegno; questo è il punto di partenza di tutte le cosmologie primitive. Si pensa che essa galleggi sull'acqua, ovvero come diceva quel tal filosofo indiano, che sia sostenuta da un grosso elefante, il quale si appoggia ad una grossa testuggine, e così via fino a che si sarà stanchi di domandare.

Non diversamente si spiega la necessità di pensare un'anima-sostanza. La conoscenza sensibile ci mostra che le qualità ed i processi sono sempre inerenti ad una cosa permanente e durevole: i colori, il peso, il caldo, il moto, sono sempre in un corpo, e di un corpo. Conseguentemente anche i pensieri ed i concetti debbono essere inerenti ad un essere o cosa permanente. Questa cosa pel senso comune è prima di tutto il corpo. Ma qui nasce una grave difficoltà. I processi psichici non possono essere inerenti ad una sostanza estesa. Come si può immaginare un sentimento di odio o di amore in un dato cervello, ed in una data cellula gangliolare? Questo sentimento sarebbe distribuito su tutte le parti della massa? L'idea di circolo prende nel cervello un posto corrispondente? Quando io faccio questo pensiero: che la quadratura del circolo è impossibile, può essere che nella corteccia cerebrale si compia una sequela di movimenti e di combinazioni chimiche; ma questo non è il pensiero stesso: il pensiero non può essere concepito come un processo diffuso nello spazio. È questa difficoltà che ha suggerito l'idea di una speciale sostanza dell'anima; nel caso il soggetto esteso non è utilizzabile, tuttavia non si può rinunciare ad un permanente e durevole soggetto dei processi psichici; perciò deve esistere una *sostanza immateriale*, alla quale sono inerenti i pensieri ed i sentimenti: e questa è l'anima-sostanza.

Va da sè che questa sostanza immateriale rimane una essenza meravigliosa: ciò che dà con una mano essa se lo prende coll'altra. Perciò si ha la tendenza di intingere questo irreal riflesso di sostanze nella sostanza reale, materiale ed afferrabile: e come ciò si faccia è noto. Si può osservare in generale come il pensiero sia naturalmente inclinato a sempre nuovamente materializzare questa sostanza spirituale, considerandola come una sostanza fine ed eterea; con ciò la parola acquista un senso chiaro ed evidente: invece l'atomo-anima immateriale ed inesteso non offre alla fantasia alcun sostegno. Così succede che lo spiritualismo che abbisogna di un'anima-sostanza finisce per ricadere nel materialismo. Infatti chiunque non riesce a capacitarsi della realtà



e sussistenza propria del pensiero, senza alcun bisogno di aderire ad alcun'essenza sostanziale, questi, per quanto faccia e ricalcetri, rimane poi sempre avvinto alla concezione materialistica. Una vera formazione alla filosofia idealistica non è possibile se non a patto di rinunciare anche a quell'ombra di materia corporea che è l'anima-sostanza, di avvezzarci a considerare i processi psichici come affatto liberi nella realtà, come ci siamo avvezzi a considerare liberi sospesi nello spazio i corpi celesti.

Ritornando ora al problema dal quale abbiamo preso le mosse, ci domandiamo : *Conosciamo noi la nostra vita interiore, come essa è in sè stessa?* e subito rispondiamo : sicuramente, poichè *essa è nella nostra coscienza come essa è in sè stessa*. Sentimenti ed aspirazioni, pensieri e concetti vengono sentiti, pensati e concepiti come essi sono in sè stessi : il loro essere non è altro che il loro essere sentiti e pensati. Se l'anima non è altro che la vita spirituale stessa, e se non rimane nella stessa alcun atomo spirituale impenetrabile ed incomprensibile, ne segue che qui la distinzione fra la cosa in sè e le sue manifestazioni non ha alcun significato. L'essere in sè coincide perfettamente coll'essere conosciuto e pensato. Considerata da un punto di vista empirico la conoscenza che noi abbiamo di noi stessi può essere quanto mai difettosa e limitata. Della vita passata si conservano solo dei frammenti nella memoria, i quali nella concezione complessiva, e sotto l'influsso, di ciò che sta presente in prima linea alla coscienza, vi prendono or questo or quell'aspetto ; d'altronde nella nostra subcoscienza si verificano continuamente migliaia di processi, i quali solo casualmente influiscono e proiettano la loro ombra sulla coscienza, e sul complesso dei concetti e dei sentimenti consaputi.

Anche l'avvenire rimane oscuro : dapprima il nostro io nel corso della vita scopre a poco a poco sè stesso, non senza rimanere deluso nella propria aspettazione. Quindi è senza dubbio possibile una conoscenza di me stesso più estesa e più profonda di quella che io stesso posseggo : anzi in date circostanze e fino ad un certo grado è più facile ad un'altra persona il farsi un concetto di me stesso, di quello che sia a me stesso possibile. Così il biografo conosce meglio il suo eroe che non questi sè stesso. Ma tutto ciò riguarda solamente una limitatezza empirica della conoscenza di sè stessi. Trattandosi invece di una conoscenza *trascendentale* è assolutamente esclusa la distinzione fra l'io e le sue manifestazioni. E resta così acquisito alla concezione *realistica*

della conoscenza questo punto : *Io conosco la realtà come essa è in sè stessa, in quanto io stesso sono la realtà.*

Voglio ora trattare brevemente una questione alla quale abbiamo accennato più sopra. Noi dicevamo infatti con Kant che il tempo non è una disposizione assoluta e sussistente dell'assoluta e sussistente realtà, ma che è invece forma soggettiva del nostro pensiero : nè io credo che una tale concezione si possa negare ed escludere. Il tempo non è altro che una categoria mediante la quale noi coordiniamo e concepiamo gli elementi della coscienza ; e rimane pur sempre pensabile un'altra intelligenza per la quale i concetti di prima e di poi non abbiano alcun valore, cosicchè essa possa considerare la realtà fuori del tempo, o come dice Spinoza « *sub specie aeternitatis* ». Ora se noi dobbiamo necessariamente concepire la nostra vita interiore nel corso del tempo, ne sembra che la fenomenalità si introduca anche nella conoscenza della nostra vita interiore. Rispondo che anche qui si tratta di una limitatezza non trascendentale ma empirica : nè per questo si può asserire che falsa sia la nostra conoscenza della nostra vita interiore. Quella intelligenza assoluta la quale abbracciasse la realtà prescindendo da ogni considerazione di tempo, non potrebbe vedere nella mia vita un altro contenuto da quello che io ci vedo. Che se ciò accadesse allora io direi : ma io sono altrimenti, e la fenomenalità e l'inadeguatezza della conoscenza non è dalla mia ma dalla sua parte. Una tale intelligenza assoluta non vede un contenuto diverso dal mio, ma solamente vede molte altre cose insieme, ella vede lo stesso contenuto con sguardo comprensivo per tutte le cose. Chi può considerare tutto il corso di un anno con un sol colpo d'occhio, come noi consideriamo lo scoccar di un minuto secondo, o meglio chi può considerare tutto lo sviluppo di un sistema planetario come noi consideriamo il fiorire e lo sfiorire di un fiore, per questi un migliaio di anni non sarebbe che un istante del presente. Davanti allo sguardo dell'Eterno il tempo scompare affatto. Egli vede in un sol colpo d'occhio il passato e l'avvenire : egli vede nello stesso punto le cause e gli effetti, ossia egli vede la realtà come un tutto unito, come un sistema ideale, nel quale ogni momento dipende necessariamente dal tutto. Un ragazzo che impara a leggere vede dapprima solo le singole lettere dell'alfabeto, poi vede le parole, poi legge le proposizioni ed impara a comprenderne il senso : finalmente quando è divenuto uomo apprende a considerare tutto un libro come la manifestazione di un solo pensiero, che

svolge il suo contenuto in momenti molteplici. Per lui il complesso di questi momenti è concepito prescindendo dal tempo, ma con unità interiore, perchè una necessità logica od estetica ne abbraccia tutte le parti. Così Dio vede tutte le cose : la distinzione di tempo scompare davanti ai rapporti interiori, mediante i quali egli abbraccia il passato ed il futuro. La nostra misera coscienza si affatica a comprendere parole e segni, e solamente dopo molti sforzi riesce ad abbracciare ed a comprendere sè stessa. La nostra vita assomiglia ad un barcollare in mezzo ad un labirinto ; e la conoscenza che Dio ha della nostra vita assomiglia alla conoscenza di chi da un'altura abbraccia con un solo sguardo tutti gli intrecci e le giravolte del labirinto stesso.

§ 3. — *La conoscenza del mondo esterno.*

Il mondo esterno si presenta come un insieme di corpi in moto. Ma i risultati della critica della conoscenza ci hanno condotto a considerare i corpi come manifestazioni, come rapporti, come sensazioni e concetti. Tutto ciò che noi possiamo dire di un corpo, che esso è dolce, pesante, bianco, esteso, impenetrabile, solubile nell'acqua, o scomponibile in dati elementi chimici, tutto ciò si riduce a determinate forme di sensibilità ed a determinate percezioni. Gli oggetti corporei sono delle sensibilità permanenti e durevoli, e la loro essenza consiste nei diversi aspetti della loro sensibilità.

O meglio con Stuart Mill diremo: « I corpi sono possibilità permanenti di sensazioni » (1). Quando io dico : questo corpo esiste; per usare una espressione più propria, significa che io sono convinto che in date condizioni queste e quelle sensazioni sono possibili.

Quando io dico : qui c'è un pezzo di carta, equivale a dire : io ho queste sensazioni visive, così che avrei anche queste e quelle sensazioni del tatto, se io facessi questi determinati movimenti. E se io esco dalla mia camera, e dico : di dentro c'è sul tavolo un foglio di carta, ciò equivale a dire : io sono convinto che se io od altri entra

(1) L. ST. MILL, *An Examination of Sir W. Hamilton's philosophy*, 1865, Ch. XI.

nella mia camera gli occorrerà di vedere e di toccare questo. Se ciò non credessi, non pronuncierei un tale giudizio; e se entrando nella camera non si verificassero quelle date sensazioni, io ne concluderei: La carta se n'è andata. E se io non credessi più possibile di verificare ancora in qualche altro luogo quelle sensazioni, ne concluderei che la carta non esiste più, o almeno non esiste nella sua forma primitiva. E se io non credessi più possibile di sottoporle in qualche modo alle mie sensazioni gli avanzi, sia in forma di cenere o di putridume, allora ne concluderei che questa carta ha cessato veramente ed assolutamente di esistere. Quindi il riferimento alle sensazioni è sempre costante; perciò quando noi parliamo della realtà dei corpi li consideriamo sempre come possibilità di date sensazioni. Così come dice Kant: essere realmente significa essere oggetto di possibili esperienze».

Ma l'uomo dalla mente sana dirà che la carta rimane pur sempre, per quanto io cessi dall'avere delle sensazioni; gli elementi che a compongono continueranno pure ad esistere, ancorchè non vi fosse più vita sopra la terra, come preesistevano anteriormente ad ogni vita e ad ogni sensazione. — Ciò è certissimo; tuttavia il senso del predicato « reale » non muta, e la proposizione addotta equivale a questa: Se un essere dotato di sensibilità e di intelligenza fosse esistito agli inizi dell'evoluzione cosmica, avrebbe potuto avere queste e quelle sensazioni; avrebbe veduto la terra come una massa liquida ed incandescente, poi avrebbe constatato del carbonio, dal quale attraverso a migliaia di trasformazioni ne sarebbe venuta questa carta. In nessun modo si rinuncia a questo termine di relazione, che è un soggetto ed una coscienza: esso può venir trascurato nei casi singoli, ma non è possibile il metterlo del tutto da parte. Attribuire ad un essere materiale esistenza ed attribuzioni, significa sempre considerarlo come oggetto di possibili percezioni per parte di un essere cosciente. Quindi ai corpi spetta una esistenza relativa; ovvero, secondo l'espressione di Kant, essi sono soprattutto « manifestazioni per una coscienza ».

Ma a questa esistenza relativa, con riferimento ad una coscienza, corrisponde anche un'esistenza assoluta, un'esistenza in sè e per sè? Queste manifestazioni o fenomeni che noi chiamiamo corpi, indiziano essi una realtà che esiste in sè e per sè, senza alcun rapporto alla mia coscienza?

Di ciò tutti ne sono convinti. Ognuno vuole che il mondo è qualche cosa di più che una fantasmagoria nella propria coscienza, e che il

mondo dei fenomeni materiali è manifestazione di un mondo sussistente a sè. Ma che vuol dire questo *a sè*? Il senso comune crede che i corpi materiali abbiano questa sussistenza a sè; ma noi abbiamo già rifiutato questo modo di vedere: i corpi non sono altro che manifestazioni nella coscienza.

Kant dice: noi non sappiamo che cosa sia l'essere in sè, nè mai potremo saperlo, perchè esso è al di là di ogni percezione. Esso è il trascendente.

Dunque il problema è davvero insolubile? Io non lo credo, nè sembra che lo stesso Kant lo creda. Noi, seguendo le sue tracce e quelle dei suoi continuatori, potremo superare il fenomenalismo anche in questo punto; io penso che, come già accennammo nell'esposizione del problema ontologico, da un idealismo della conoscenza teorica sia assolutamente necessario procedere ad un idealismo metafisico, anche per risolvere il problema della conoscenza. Con Schopenhauer e Fechner dicevamo nell'ontologia che noi del mondo materiale e fisico possiamo parlare come di realtà per sè sussistente, se lo spieghiamo per analogia alla nostra *vita* interiore. Questo è quanto del resto ognuno fa fino ad un certo punto, ossia finchè si tratta di *corpi viventi*, i quali vengono considerati come dotati di vita psichica. Basta avere il coraggio di estendere analogicamente questa spiegazione a tutto il mondo fisico, ed ecco che con ciò nulla più resta di impenetrabile alla nostra conoscenza.

Il fondamento di una tale spiegazione del mondo fenomenico riposa sul fatto che ognuno di noi riconosce in sè stesso una doppia forma di esistenza. Io mi riconosco come un essere dotato di volontà, di sentimenti, di sensazioni, di concetti. D'altra parte io sono anche un essere corporeo fra gli altri oggetti. Ora fra la vita psichica e quella corporea si verifica un parallelismo: i sentimenti e gli affetti hanno una ripercussione nella vita corporea, nel corso del sangue, nei movimenti e processi del sistema organico; ed anche i processi corporei esercitano un'influenza sui processi psichici. Dunque la mia vita corporea è un riflesso della mia vita psichica; il sistema corporeo-organico è la manifestazione esterna e sensibile della volontà e del complesso dei suoi istinti, il corpo è la manifestazione dell'anima.

Questo *io* che si presenta in tal maniera come una doppia essenza, diventa così la base ed il principio della spiegazione del mondo esteriore. Per l'analogia che vi è fra esso e tutto il mondo esterno noi siamo

portati ad attribuire a tutti gli oggetti corporei senza alcuna distinzione una corrispondente vita interiore. In ciò si procede nella forma del ragionamento per analogia : a manifestazioni materiali e sensibili che siano identiche e simili debbono corrispondere delle manifestazioni immateriali identiche o simili. Secondo questo schema vengono spiegati i corpi ed i loro movimenti. A questo proposito Schopenhauer ricorda l'iscrizione a rosette fatta in due lingue, mediante la quale si riesci per la prima volta a decifrare i geroglifici egiziani. Come allora la giusta posizione dello stesso contenuto, in caratteri noti e non noti, condusse alla spiegazione dei caratteri sconosciuti, così l'avvicinamento nella vita individuale dell'aspetto interno coll'aspetto esterno della realtà ne conduce alla spiegazione soprattutto della parte esterna ; noi apprendiamo a considerare le forme ed i processi corporei come simboli dei processi interiori. Specialmente a riguardo dell'uomo noi assumiamo questa spiegazione con una sicurezza meravigliosa ; ciascun movimento, ciascun gesto, ogni minimo sussulto dei muscoli del volto viene da noi considerato come un simbolo chiaro ed aperto di un processo interiore. Trattandosi di discorsi o scritture noi dimentichiamo affatto che noi abbiamo a che fare con simboli, e ci immaginiamo di sentire immediatamente o di leggere dei pensieri ; e dobbiamo sovvenirci che tutte queste cose che dall'esterno ci pervengono non sono altro che vibrazioni nell'aria che vengono prodotte da un corpo con uno speciale meccanismo, quale l'apparato vocale. Così pure tutto ciò che un libro presenta alla nostra percezione non è altro che una moltitudine di piccoli segni neri fatti sulla carta bianca ; fra i fogli di un libro si ficcano tanti pochi pensieri quanti ne frullano attorno alle nostre orecchie mediante le vibrazioni aeree ; i pensieri li produce il lettore o l'uditore mediante l'interpretazione di quei processi o segni che in sè stessi non hanno alcun contenuto di pensiero. Se i pensieri si trovassero nel libro terminati in sè stessi così che non si tratterebbe che di prenderli fuori, in tal caso non dovrebbe essere più necessaria alcuna arte di interpretazione, nè vi dovrebbe più essere alcuna divergenza di opinioni circa il contenuto dello stesso.

Ora si domanda : quale estensione prende questa interpretazione della vita corporea considerata come simbolo della vita interiore ? Nella trattazione del problema ontologico abbiamo già risposto a questa domanda, dicendo che non è possibile il fissare i limiti di una tale spiegazione ; e tutto il sistema corporeo coi suoi movimenti deve con-

siderarsi come manifestazione di processi interiori corrispondenti, ovvero sia che tutte le cose debbono essere considerate come degli esseri psicofisici. Ora, considerando il problema dal punto di vista della teoria della conoscenza non ci resta che ripetere quanto si è detto sopra. Noi non abbiamo alcuna ragione o motivo di trattare in modo diverso ciò che a noi si presenta sotto lo stesso aspetto come manifestazione, ossia di considerare alcuni corpi come sedi di una vita psichica, ed altri invece no. È però naturale che la spiegazione psicofisica del mondo corporeo si oscuri gradatamente, nella misura che diminuisce la somiglianza fra i processi corporei che io considero ed i processi della mia vita organica. Più la somiglianza è grande, e più vicino e frequente è il contatto, più sicura ne è la spiegazione. Noi comprendiamo meglio l'ambiente che ci è immediatamente vicino che non quello di tutto il popolo o della nostra razza.

Speciali difficoltà si incontrano per comprendere l'indole di un popolo straniero, specialmente per le più sottili ed indeterminate manifestazioni della vita spirituale. Coll'apprenderne la lingua si entra a parte del più importante sistema simbolico che un popolo possiega, ma questo processo è più o meno perfetto.

Ma per penetrare il mondo dei sentimenti, delle aspirazioni e delle idee di un popolo non basta lo studio della lingua : è necessaria una lunga dimora presso di esso, così da diventare come membro e parte di esso.

Ma vi sono le distinzioni di classe presso uno stesso popolo, le quali più o meno ne ostacolano la comprensione. Più imperfetta ancora è la comprensione fra razze diverse, e fra diversi ambienti di cultura ; qui bisogna limitarsi ad un abbozzo indeterminato e grossolano del mondo delle idee e dei sentimenti. Ora se noi passiamo dal mondo umano a quello animale, ecco che il più importante sistema simbolico per la comprensione della vita interiore, ossia la lingua, ci viene a mancare; ecco che perciò noi non possiamo avere da questo lato che delle cognizioni molto indeterminate. Meglio comprendiamo ciò che riguarda la volontà, perchè dalla somiglianza del sistema organico e della sua movimentazione argomentiamo una somiglianza di impulsi, di istinti e di sentimenti. Ma col diminuire di questa somiglianza del sistema organico, diminuisce pure e decresce la forma stessa della nostra comprensione : diminuisce nel mondo vegetale, e nel mondo inorganico e minerale scompare affatto ; sicchè qui il mondo corporeo

cessa ormai di essere un simbolo decifrabile e comprensibile del mondo interiore. Tuttavia, come prima per ragioni metafisiche, per la continuità di connessione fra il mondo organico ed inorganico, noi asserivamo anche nel mondo inorganico la presenza di un mondo interiore e psichico, così ora, dal punto di vista della teoria della conoscenza, persistiamo nella stessa affermazione. Poichè, se noi dicessimo che corpi inorganici non sono altro che corpo, sarebbe lo stesso che dire che essi hanno solamente una esistenza relativa, e che non sono per sè sussistenti. Chi non vuol dir questo deve pure ammettere che anche gli elementi della materia inorganica sono simboli di un'essere a sè, di cui noi non possiamo conoscere le determinazioni speciali, se non attraverso lo sviluppo che questo stesso a sè assume nel mondo degli esseri vitali.

La conclusione che noi possiamo raccogliere da tutto ciò sarebbe adunque questa: « *Io conosco la realtà, come essa è in sè stessa, in tanto in quanto io sono la realtà stessa, ed in tanto in quanto essa è ovvero ha una somiglianza con ciò che io sono, ossia vita psichica* ». Questa è una verità già proclamata dalla filosofia greca con quel principio: « La conoscenza è possibile soltanto fra i simili ».

Degno di nota è il singolare rapporto che intercede fra la conoscenza esterna o fenomenica, e la conoscenza che diremo noumenica o simbolica, che è quella che si basa sull'interpretazione delle manifestazioni. Questo rapporto può essere espresso col seguente paradosso: « *Quanto più noi conosciamo le cose, tanto meno noi le comprendiamo* », e viceversa. Meglio degli altri noi conosciamo i processi del mondo inorganico così che riesciamo a ridurli a formole precise, mediante le quali possono essere calcolati. Invece i processi vitali sfuggono alla formulazione ed al calcolo matematico, e la biologia deve adattarsi alle leggi empiriche. Ma quello che sfugge assolutamente ad ogni calcolo è l'uomo: sicchè fino a tutt'oggi non si è cessato dal considerare i suoi atti come superiori ad ogni legge, ossia come effetti di un agente libero da ogni norma, che è poi la così detta volontà libera, escludendo con ciò la possibilità stessa di comprenderlo e di conoscerlo. Invece il comprendere è tutt'altra cosa; ciò che noi possiamo comprendere interamente è soltanto la vita umana: nella storia si tocca il *maximum* della comprensione; la quale nella zoologia e nella botanica decresce, e si spegne affatto nella fisica e nell'astronomia, dove la conoscenza matematica raggiunge il *maximum* della perfezione.

Concludendo noi possiamo dire in modo figurato:

Il mondo è un libro segreto ricchissimo in segni. Ogni segno, ogni sistema organico più o meno indipendente rappresenta un pensiero di Dio, un'idea concreta che è un momento dell'idea universale dell'essere. Di questi segni l'uomo può decifrarne alcuni con certa qual sicurezza, cioè quelli della vita spirituale umana, che formano il suo ambiente più immediato di vita. Altri segni rivelano una certa qual parentela coi primi. Questi sono i tipi della vita organica nella terra. L'uomo non riesce a decifrare questi segni che molto imperfettamente (qui si allude agli istinti degli animali). Finalmente l'uomo si trova circondato da un'infinità di segni la cui esistenza egli può bensì notare, ma di cui egli non riesce a comprenderne il profondo significato. Questo è il mondo dei fatti fisici, chimici e astronomici

Non posso chiudere la trattazione del problema ideologico senza accennare alla questione, come nasce la fede nell'esistenza di un essere indipendente dalla mia immaginazione. Direttamente noi non conosciamo che processi psichici nella nostra coscienza. Orbene, come è che io giungo all'idea di una realtà trascendente, e che io, colla mia coscienza e col suo complesso di sentimenti, mi considero come membro di questo mondo esistente?

La prima e generale possibilità di una tal fede risulta dalla esperienza fatta dall'io in quanto è un essere dotato di volontà. Infatti esplicando egli le sue tendenze, si accorge di incontrare degli ostacoli. Le idee di aspettativa secondo le quali egli si immagina l'avvenire, vengono deluse dalla realtà, ed il corso dei pensieri viene deviato dal suo corso, le aspirazioni vengono contraddette, e gli sforzi non raggiungono il loro scopo. Tali esperienze interne sono certamente la prima condizione per la costruzione della realtà secondo lo schema dell'io e del non io.

Se queste esperienze mancassero del tutto, non si potrebbe giungere ad una tale convinzione. Ad un essere esclusivamente intelligente, i cui concetti non avessero alcuna tonalità di sentimento, ovvero ad un essere, la cui volontà riuscisse sempre vittoriosa di qualunque ostacolo, non sarebbe possibile il giungere ad una concezione obbiettiva della realtà; esso non saprebbe far altro che concepire i suoi propri concetti, e pensare i suoi propri pensieri, come un matematico pensa e rumina le sue formole e le sue figure.

Una seconda ragione dell'opposizione fra l'io ed il non io nella con-

cezione della realtà sta nel fatto della distinzione del corpo di ciascun individuo da quello degli altri. Il proprio corpo, il quale da principio non è percepibile che per mezzo di sensi, non altrimenti che tutti gli altri corpi, tosto acquista una posizione tutt'affatto privilegiata; per questo i suoi movimenti ed i suoi contatti cogli altri corpi vengono ad essere in immediato rapporto coi moti della volontà e coi sentimenti interiori, differentemente dai movimenti e contatti degli altri corpi; inoltre la apprensione delle sue parti e dei suoi moti viene assunta come fase permanente ed identica per la apprensione di tutti gli altri consimili.

Una terza ragione sta nella differenza tra percezioni possibili e reali, tra sensibilità costanti e sensazioni transitorie, o, per parlare con Kant, nella differenza tra manifestazioni e sensazioni. Io vedo un oggetto, quindi chiudo gli occhi e non lo vedo. Io sono però convinto ch'io lo posso in ogni istante rivedere. Io lascio la mia casa e visito mille altre case, sono però convinto che a casa mia tutto è al suo posto, cioè, subito che io ritornerò a casa rivedrò le cose nello stato nel quale io le ho lasciate. Così io mi fabbrico un mondo di possibili percezioni e le percezioni reali sembrano come una piccola parte di fronte alle percezioni possibili. Queste percezioni possibili formano appunto ciò che nel parlare ordinario si dice *realtà obbiettiva*: e le percezioni vere diventano la causa della creazione di questo mondo obbiettivo nella coscienza del soggetto.

La prevalenza che il mondo delle percezioni possibili acquista sopra quello delle percezioni reali, secondo I. Stuard Mill, può essere concepito nel seguente modo. Le percezioni possibili o fenomeni sono permanenti e non dipendono dall'arbitrio. Le percezioni reali variano continuamente, il contenuto della mia vita psichica varia ad ogni istante, e sta nel mio arbitrio il variarlo; ogni batter di ciglia porta con sè una nuova sensazione. Invece le percezioni possibili, ossia le cose sensibili, perdurano e non dipendono dal mio arbitrio. Ne segue che le percezioni possibili coi loro processi sono comuni a molti soggetti, mentre quelle reali non possono esserlo: così le percezioni possibili possono venire calcolate, mentre quelle reali sfuggono ad ogni calcolo. Io posso calcolare quando la luna sarà visibile, ma non quando un individuo la vedrà. Quindi le scienze si riferiscono alle percezioni possibili e non a quelle reali. *Leggi di natura sono formule, che rappresentano i rapporti costanti dei fenomeni, in opposizione all'associazione di rappresentazioni nella coscienza soggettiva.*

Ecco come si forma l'idea di un mondo oggettivo. Questo processo psicologico è assolutamente ignoto alla coscienza : per lei l'assoluta realtà è il mondo corporeo. Ma la critica sulla natura della conoscenza conduce alla conclusione che per porre questo mondo obbiettivo è necessario soprattutto, come dice Kant, un essere cosciente, ossia un soggetto dotato di funzioni sintetiche ; e che dietro il fenomeno bisogna ammettere un essere a sè di cui il fenomeno è simbolo.

CAPITOLO II.

Il problema dell'origine della conoscenza.

Il problema dell'origine della conoscenza fece sorgere due opposte teorie: quella del *razionalismo* e quella dell'*empirismo* (o *sensualismo*). L'*empirismo* fa derivare ogni sapere dalla sensazione. Il *razionalismo* invece sostiene che la conoscenza scientifica non può venire dai sensi, ma dalla ragione, siccome quella alla quale spettano essenzialmente i concetti di universalità e di necessità. Io farò una esposizione storica delle due teorie esponendo anche la mia opinione in proposito.

§ 1. — Il *razionalismo*.

Il senso comune, quando gli si presenta questa questione dell'origine della nostra conoscenza, è empirico: la conoscenza delle cose viene dall'apprensione sensibile.

La teoria razionalistica allora nasce quando la filosofia si allontana e si oppone al comun modo di vedere le cose. La filosofia pretende naturalmente di formarsi una teoria dell'origine della conoscenza diversa da quella che è nell'opinione comune. Questa potrà nel fatto acquistare dai sensi la notizia delle cose, ma una conoscenza scientifica, una filosofia, non può venire dalla sensazione, ma solo dal pensiero e dalla ragione.

Su questo riguardo anche i più antichi sistemi filosofici della Grecia sono unanimi. Quanto essi sono dissenzienti in riguardo alla natura delle cose, altrettanto sono unanimi nello stabilire che la verità non

viene dalla sensazione. Ecco come Eraclito si esprime parlando dei sensi : — « Occhi ed orecchi sono pessimi consiglieri per coloro i quali non hanno un'anima sapiente e saggia ». — E con ciò egli vuol significare come i sensi possono dare un ammaestramento utile solamente a colui il quale sappia considerare la loro testimonianza col lume critico della ragione.

I sensi vengono giudicati ancora più rigorosamente dagli Eleati. La verità, secondo costoro, sta soltanto nella ragione, mentre i sensi ingannano. Zenone vuole dimostrare per mezzo della ragione l'impen-sabilità e quindi l'impossibilità e l'irrealità del mondo materiale. Anche Democrito e Platone, che si trovano agli antipodi, riconoscono che la verità può soltanto venire generata dalla ragione. I sensi non vedono nè atomi, nè idee : la ragione soltanto può vedere queste cose, quella ragione che dalla molteplicità dei fenomeni può giungere ai loro ultimi scopi, al vero essere.

Lo stesso si dica dei grandi filosofi moderni : Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz. Essi partono dalla matematica. Il loro scopo è una fisica matematica e infine una teoria universale matematica. Evidentemente una tal scienza non può essere opera dei sensi. A ciò si deve aggiungere che la filosofia moderna di alcuni filosofi ha il compito di dimostrare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima ; ma l'esperienza non è atta a ciò. Per cui si è soliti dire, almeno in Germania, che l'empirismo conduce al materialismo ed all'ateismo.

Pertanto quello che si può subito stabilire è che il razionalismo è la prima forma scientifica della teoria della conoscenza, mentre l'empirismo è di origine posteriore. Questo sorge in forma di critica dei sistemi metafisici e della loro teoria conoscitiva.

Consideriamo anzitutto le linee fondamentali della teoria razionalistica.

Suo intento finale si è di dimostrare come ogni conoscenza reale e scientifica viene data dalla ragione attraverso lo sviluppo immanente della coscienza primitiva, e non dalla apprensione sensitiva o dalla esperienza sensibile di certi principii fissi e controllabili. Una tale esperienza è oggetto proprio della matematica.

Qui si presentano due questioni dalla cui soluzione appare nella sua propria luce la teoria conoscitiva propria del razionalismo :

1^a Come giungiamo noi a porre quei primi principii che sono i punti di partenza assoluti sui quali si basa il sapere ?

2ª Come può un sistema creato dalla sola ragione pura, dare una conoscenza oggettiva?

Poichè scopo di ogni scienza è di rappresentare la realtà; ora egli è evidente che la concordanza tra un simile sistema speculativo aprioristico e la realtà è cosa per sè stessa poco comprensibile non solo, ma tale da suscitare, a ragione, meraviglia.

Si possono distinguere tre forme fondamentali di razionalismo, a seconda delle varie soluzioni date alle due questioni sopra esposte. Noi le chiameremo: il razionalismo *metafisico*, il *matematico* ed il *formale*, i cui rappresentanti sono Platone, Spinoza e Kant.

Il razionalismo metafisico si fonda sul postulato che la realtà in sè stessa è pensiero: essa quindi può essere conosciuta soltanto dal pensiero. Fu Platone, il quale educato alla speculazione eleatica, ha fatto per la prima volta del pensiero come la base e la pietra fondamentale di un grande sistema filosofico.

Platone

Suo punto di orientamento è la persuasione che il mondo, oggetto della percezione sensibile, non è il mondo reale: la realtà in sè è un sistema di pensieri e d'intuizioni, un mondo di idee. Come arriviamo noi a conoscerlo? La risposta di Platone, piuttosto che una teoria della conoscenza, è un capitolo della sua metafisica; l'anima è qualche cosa che per sua natura partecipa del reale: essa è pensiero ovvero spirito, ossia è veramente un essere a sè. Nel suo essere terreno non appare quale in realtà essa è, pensiero puro: quaggiù essa si trova come velata e sfigurata dalla mescolanza coi sensi e colle passioni. Tuttavia questa vita terrena è solamente una fase della sua esistenza: essa era già prima che il suo corpo fosse, e continuerà ad essere dopo che ne sarà liberata. Nella sua esistenza libera dal corpo essa è veramente nella sua realtà, e si trova in rapporto immediato col reale, contemplando le idee, ossia pensando i suoi pensieri. Nella sua vita nel corpo il suo pensiero è turbato dalla sensualità. È celebre il paragone da lui riportato nella *Repubblica*: a guisa di quegli uomini, i quali, stando seduti in una caverna colle spalle volte verso l'ingresso, veggono sul fondo passare le ombre delle cose che fuori si muovono; così l'anima che siede nella caverna del corpo, vede le ombre delle cose che attraverso alle aperture del corpo, che sono gli occhi e le orecchie, vengono dentro proiettate dalle cose che di fuori passano. Un barlume del pensiero puro è rimasto, quasi ricordo della vita libera e luminosa. Ed il suo compito in questa vita è di liberare quanto più

possibile il pensiero dai sensi, che lo hanno ingombrato di apparenze e di illusioni. La matematica e la dialettica, le due grandi forme del pensiero, ne sono la via.

Non voglio qui fare la critica di questo razionalismo, nè entrare nei particolari di quella teoria della conoscenza che più si avvicina all'empirismo e che noi troviamo in Aristotele. Aristotele, che così spesso si fa giudice poco benigno di Platone, qui non ha saputo mettere in tutto le cose a posto : un tentativo di una teoria empirica provocato dalla osservazione, ed un tentativo di una teoria razionalistica germogliante dalla sua sillogistica, rimangono lì l'uno accanto all'altro senza nesso alcuno. Piuttosto io voglio mostrare come la concezione platonica si è rinnovata nella filosofia speculativa del secolo XIX. In Hegel noi troviamo la stessa idea fondamentale : la realtà in sè è pensiero, un'idea che si sviluppa per intima necessità ; la conoscenza perfetta consiste nel ripensamento del pensiero per sè esistente : nel procedimento dialettico del pensiero filosofico l'idea assoluta per sè esistente ed in movimento intimo e vitale si rivolge su sè stessa e sempre più si comprende nella intima coscienza di sè.

Una seconda forma del razionalismo è quella matematica del secolo XVII. Il razionalismo matematico si distingue da quello platonico per la circostanza che esso rimane immanente. Il suo principio è questo : ogni scienza, in modo speciale quella naturale, può e deve prendere forma matematica, cioè la forma di un sistema dedotto da un principio. Descartes e Hobbes si incontrano in questo postulato. Spinoza ha cercato di dare forma sistematica a questo principio. Leibniz, il quale aveva già dovuto entrare in lotta colla critica empirica che allora incominciava a manifestarsi, lo accetta con qualche riserva.

Alla prima delle due questioni cardinali Descartes risponde dicendo che le idee sono *innate*. L'espressione è presa da Platone, ma il senso non è più quello antico. Descartes non sa nulla di preesistenza e di ricordo. Colla sua frase egli vuol dire che vi sono elementi di sapere che vengono prodotti dalla ragione e che non hanno bisogno di alcuna dimostrazione per mezzo dell'esperienza.

Ciò appare nella matematica, i cui principii sono definizioni ed assiomi, che nè dalla sensazione, nè dall'osservazione ricevono la loro conferma. Le definizioni del matematico sono concetti che la ragione riconosce per assoluti : così egli pone il concetto di circolo, di tan-

gente, di potenza, di logaritmo, non come un dato di osservazione o percezione sensibile, ma per una pura intuizione della loro funzione. E la stessa cosa vale per le formole assiomatiche, il cui valore non è già comprovato dall'esperienza, ma è riconosciuto come assolutamente evidente dalla ragione appena esse vengono apprese dalla stessa.

Così avviene di ogni scienza propriamente detta, e prima fra tutte della fisica, la quale in realtà non è che un ramo della matematica. La filosofia di Descartes è principalmente uno sforzo del pensiero speculativo allo scopo di mostrare la possibilità di una fisica puramente matematica. A questo scopo l'essere del corpo viene ridotto ad una pura estensione: esso non ha altre qualità che le geometriche; nessuna qualità interiore: di conseguenza esso viene sottoposto alla pura trattazione matematica. *Corpus est res extensa*: questa è una definizione puramente matematica, come la definizione dell'angolo e del circolo. Non altrimenti egli si diporta trattando il concetto di anima: *mens est res* (mere) *cogitans*. Vengono poi gli assiomi: ad esempio la formola dell'immutabilità della sostanza: il quantitativo della materia non può essere nè aumentato, nè diminuito; ed ancora la formola della immutabilità dell'energia: il quantitativo del moto è invariabile; nel moto nulla si crea e nulla si distrugge, ma avviene solo il trasferimento da un corpo ad un altro.

In base a questi assiomi e definizioni si deve esporre la scienza naturale come un sistema dimostrativo della meccanica. L'importanza della percezione sta qui come nella geometria tutta nel dare il primo impulso alla formazione dei concetti e degli assiomi. La scienza vera però incomincia soltanto colle dimostrazioni propriamente dette.

Con ciò è già data la risposta all'altra questione: in qual modo possa esservi concordanza tra la realtà ed un sistema di formole astratte, che hanno uno sviluppo puramente intellettuale

Descartes risponde che come le formule matematiche hanno in sè stesse la garanzia della loro verità, così anche queste definizioni non hanno bisogno dell'appoggio dell'esperienza. *Vero è ciò ch'io vedo chiaro ed evidente (Quidquid clare ac distincte percipio, verum est)*.

Spinoza porta questo sistema al suo completo sviluppo. *Ethica more geometrico demonstrata* è il titolo della sua opera principale. Con una perseveranza ferrea egli conduce a fine la forma matematica. Tutte le scienze vengono trattate con lo schema geometrico. Ogni libro incomincia con definizioni ed assiomi: seguono schiarimenti e dimostra-

Spinoza

zioni, corollari e scogli, e così l'intera filosofia è un sistema di formule che si impongono alla ragione perchè derivate da principii e assiomi logicamente necessari.

La risposta alla questione della concordanza di questo sistema colla realtà, la troviamo nella metafisica di Spinoza. Il parallelismo dei due attributi del pensiero e dell'estensione viene assunto come fondamento della sua *ideologia*. È la stessa sostanza che con diverse modificazioni si manifesta nella materia e nello spirito, per cui all'ordine e unione nel mondo dello spirito corrisponde ordine e unione nel mondo delle cose materiali. Ciò che qui è causa ed effetto, là è motivo e conseguenza. *Sequi et causari* significano in fondo la stessa cosa.

§ 2. — *L'empirismo*

La critica di questo razionalismo matematico si avverò col sorgere dell'empirismo inglese di Locke e Hume.

L'idea fondamentale di questa teoria è che esistono due diverse specie di scienze: diverse per natura e metodo. Vi sono le scienze puramente intellettuali, come la matematica, e quelle empiriche, come la fisica e la psicologia.

L'errore del razionalismo è quello di non riconoscere che una forma di scienza, la matematica, e di voler formare tutte le altre secondo il suo schema. Questa è un'impresa impossibile. Le scienze positive, tanto quelle naturali che quelle dello spirito, sono affatto diverse dalla matematica.

La matematica è caratterizzata da ciò che essa non solleva asserzioni intorno all'esistenza e al procedere dell'essere, sibbene unicamente intorno alle conseguenze dei concetti. La geometria non dice: questa figura è un circolo, questo corpo è una palla ed il suo moto ha la forma di un ellissi; ma dice: dalla definizione del circolo, ecc., seguono le tali e tali conseguenze. Chi accetta le definizioni deve anche ammetterne le conseguenze: egli è logicamente tenuto a ciò e nulla importa se in realtà esistano oggetti che corrispondano alle definizioni o no.

Non così si può dire delle altre scienze. La fisica e la psicologia vogliono dirci quale sia il modo di regolarsi di cose che sono indipen-

denti dai nostri concetti. Come possiamo noi sapere qualche cosa di esse? L'empirismo risponde: soltanto per mezzo dell'esperienza. È affatto impossibile dalle definizioni di un corpo dedurre tutti i fenomeni, che esso può rappresentare. Anche la ragione più perfetta come la possedeva Adamo prima del peccato originale, dice Hume, non avrebbe potuto dirgli *a priori* che egli, entrando nell'acqua, annegherebbe. Tutto quello che noi sappiamo delle scienze positive, lo sappiamo per esperienza.

Il primo a lanciare questa considerazione fu Locke. Egli tenta di dimostrare che tutte le nostre idee vengono dall'esperienza. Descartes non voleva già dimostrare che l'uomo viene al mondo con delle idee innate, sibbene che nella fisica e psicologia come nella matematica un individuo può formarsi idee la cui verità viene dimostrata per mezzo di una possibilità interna. *Locke nega questo*. La definizione *corpus est res mere extensa* e l'altra, *mens est res mere cogitans*, può internamente essere possibile, chiara ed evidente; con ciò non si è ancora risolto il problema del suo valore. Noi potremmo anche formarci una chiara idea di un monte d'oro. La verità dei concetti di tutte le scienze che trattano di fatti, sta unicamente in ciò che essi rappresentano fatti e fenomeni veramente esistenti. Con questo si viene anche a dire che i concetti delle scienze positive non hanno l'assoluta inflessibilità di quelli delle scienze matematiche: essi rimangono indipendenti dall'ampliarsi e perfezionarsi delle ulteriori indagini e scoperte.

Locke ripete sovente che formalmente la cognizione più perfetta è quella matematica. Egli riconosce con dispiacere che questo metodo oltre alla matematica non sia applicabile che alla morale. Nelle scienze positive, fisica, chimica, psicologia, questo metodo non può venire usato. Qui è necessaria l'osservazione e l'esperienza.

Hume ha raccolto questa teoria e l'ha meglio sviluppata. Nel centro della sua breve ma pur magnifica trattazione intorno alla ragione umana, egli pone un'analisi del concetto di *causa ed effetto*. La legge causale fu sempre il sostegno principale del razionalismo, perchè dalla causa si credeva poter determinare l'effetto. Il rapporto di causa ed effetto è lo stesso che quello di motivo e conseguenza (*sequi — causari*). Hume fa vedere come ciò sia un errore.

Il concludere secondo la legge causale è una cosa affatto diversa dal dedurre servendosi della legge logica di contraddizione. Il rapporto

di causa ed effetto non è un rapporto logico afferrabile mediante il puro ragionamento. Nella fisica e nella psicologia vengono nominati causa ed effetto fenomeni che stanno in rapporto di una successione costante di tempo : una necessità che li legghi non può essere afferrata dalla osservazione. Nel concetto di oro sono comprese tutte le qualità che presentemente si conoscono di questo metallo : esso ha il tal colore, il tal determinato peso specifico, possiede quelle determinate qualità meccaniche, chimiche, termiche. Egli è possibile che in seguito a nuove indagini vengano scoperte altre proprietà : ed è ancora possibile che noi veniamo a scoprire un corpo, il quale pur possedendo tutte le proprietà dell'oro, abbia tuttavia un grado di fusione o più alto o più basso. Allora il nostro concetto di oro verrebbe ad ampliarsi. Il concetto matematico al contrario è inflessibile, chiuso ; una figura nella quale i raggi non sono perfettamente uguali, non è un circolo : una linea, la quale tocca più di un punto nel circolo, non è una tangente. Or così avviene di quei concetti, che Descartes vuole porre a base della fisica e della psicologia ; essi non sono concetti immutabili matematici, ma concetti aperti, empirici.

Descartes si spiega così : Un corpo è una cosa, la cui natura ed essenza è nell'estensione ; l'anima è una cosa, la cui essenza è nella coscienza di sè (*cogitatio*), poichè io posso rappresentarmi chiaramente una tal cosa. Certamente io posso fare questo : ma se l'esperienza viene a mostrarmi una cosa che è estesa ed insieme pensa, oppure una natura che pensa e mette in moto una massa corporea, potrei io rappresentarmi ciò ? E potrei io rimaner fisso sulle date definizioni ? Certamente no, poichè esse diverrebbero dei concetti inutili alla comprensione dei fatti nella loro realtà. Adunque tutti i concetti positivi sono concetti aperti, in continuo moto, capaci di adattamento ai fatti reali, quali ci vengono dati dall'indagine scientifica. A tali concetti quindi non si può applicare il processo dimostrativo, che viene applicato ai concetti matematici.

A modo di esempio : per me è cosa di tutta evidenza che dato un certo fatto ne debba necessariamente seguire un'altro ; e quindi io aspetto la prossima volta che la stessa cosa si ripeta : in ciò è il principio del concetto di causalità. È quanto troviamo anche presso gli animali : anch'essi l'esperienza fa sempre più prudenti ; e ciò accade nel modo accennato : dopo l'esperienza avvenuta di una certa sequela di fatti avviene che al ripetersi del primo di quei fatti viene aspettato

o previsto il seguente. Negli uomini ciò avviene in una maniera più perfetta : per la constatazione di una sequela di fatti non ci aspettiamo immediatamente il loro ripetersi ; noi veniamo a conoscere a poco a poco il collegamento costante dei fenomeni osservando il loro nesso casuale e libero succedersi ; il concetto fondamentale però è sempre lo stesso. Comunque, in nessun modo è possibile concludere all'esistenza dell'effetto dalla conoscenza della causa mediante un procedimento puramente logico. Si prenda un esempio semplicissimo : il moto di un corpo in questo spazio di tempo è causa dello stesso moto nel susseguente spazio di tempo : io non posso in nessun modo venire a questa conclusione mediante un ragionamento logico. Dalla frase : questo corpo si muove in questo secondo, con questa velocità e direzione, logicamente segue null'altro se non che la falsità dell'asserzione opposta, ma non ciò che sarà per succedere nel prossimo minuto secondo. La mia osservazione può farmi prevedere qualche cosa, ma questa previsione non ha una necessità logica come una definizione matematica. Io potrei anche pensare che il moto improvvisamente, oppure poco a poco, cessi o cambi direzione. L'esperienza ha finora regolarmente dimostrato ciò che noi asseriamo nella legge di moto, ma non è una necessità logica quella che ci dice che il futuro si assomiglia al passato. L'asserzione di Hume si riduce insomma a ciò : non esiste fatto il cui non essere non sia concepibile e logicamente possibile. Il non essere di ogni corpo, il non valere di ogni legge è concepibile, poichè il non essere del mondo è concepibile.

Ne segue da ciò che nelle scienze positive, come la fisica e la psicologia, non esistono verità generali e necessarie nel senso stretto della parola. Esistono unicamente proposizioni preventivamente generali, cioè colla riserva di formulare una proposizione migliore quando l'esperienza lo esiga. I teoremi della matematica sono assolutamente generali e necessari. Nessuna osservazione potrà giammai far sì che la somma degli angoli in un triangolo non equivalga a due retti. Ma non esiste un'asserzione sola nella fisica o psicologia che possieda questa necessità dimostrativa. Anche la legge causale non fa un'eccezione. È un'asserzione preventivamente vera che nei fenomeni della natura debba governare la legge di causalità. Sono pensabili e logicamente possibili dei fenomeni i quali non siano in alcun modo collegati coi loro antecedenti e susseguenti. Questi si chiamano miracoli. Logicamente i miracoli sono possibili. Ma la questione non è

intorno alla loro possibilità, sibbene intorno alla loro realtà. Cioè : si sono forse verificati dei fatti che debbono venire considerati siccome miracoli ? A coloro che rispondono affermalivamente Hume, risponde con uno scetticismo altrettanto deciso. Egli dice che questi pretesi miracoli, ove non possono venire spiegati fisicamente, possono venire spiegati con molta probabilità della psicologia. Noi abbiamo già tante volte fatto l'esperienza che, arbitrariamente o no, delle false attestazioni possono venire sostenute, così che è molto più verosimile attribuire un preteso miracolo a un inganno, piuttosto che ledere la legge di causalità. Questo modo di ragionare, non è logicamente necessario, ma i fatti lo hanno così sovente appoggiato, così che noi abbiamo il diritto di rimanere *a priori* increduli di fronte a nuovi miracoli.

Ecco in poche linee l'ideologia empirica. Di fronte ad essa Kant cerca di ristabilire il razionalismo, in una forma alquanto limitata.

§ 3. — *Il razionalismo formalistico di Kant.*

Esiste una conoscenza oggettiva a priori ossia per mezzo della pura ragione ? Ecco la questione che forma la disputa tra razionalismo ed empirismo. Il razionalismo afferma, l'empirismo nega. La posizione di Kant è data dal fatto che egli vorrebbe armonizzare queste due teorie, prendendo da ognuna ciò che esse hanno di buono. Di fronte all'empirismo di Hume egli sostiene l'esistenza di una conoscenza *a priori*. Di fronte al razionalismo di Leibnitz e Wolff egli soggiunge : Noi conosciamo le cose siccome fenomeni, non siccome sono in sè stesse». L'ideologia kantiana consiste adunque nell'unione del fenomenalismo o idealismo col razionalismo. Finora il razionalismo era sempre stato realistico, mentre l'empirismo di Berkeley e Hume era diventato idealistico.

La prima parte della critica della ragione pura, la estetica e l'analitica, è dedicata al tentativo di fondare un nuovo sistema ideologico. La seconda parte, la dialettica, svolge ampiamente il rapporto della nuova filosofia coll'antica metafisica. Essa fa vedere l'impossibilità di una psicologia, cosmologia e teologia puramente razionale, l'impossibilità di un razionalismo realistico, mentre la prima parte svolge la possibilità di un razionalismo fenomenico. Il nostro compito pre-

sente è di trattare questa prima parte, ossia il ristabilimento condizionato del razionalismo.

Secondo Hume non esistono giudizi necessari e generali circa i fatti: tutte le nostre leggi naturali, le leggi della meccanica, come quelle della chimica e della fisiologia e la stessa legge di causalità non hanno che un valore generale, presumibile. Ora questo, dice Kant, è perfetto scetticismo. Se noi ammettiamo ciò, dobbiamo anche rinunciare ad ogni scienza. Per cui Kant si domanda: In che modo possiamo noi formarci giudizi sintetici *a priori*? Con altre parole: Proposizioni che non derivano dall'esperienza (giudizi *a priori*) e che non sono conseguenze logiche (giudizi analitici) in che modo possono godere il diritto e il valore di una conoscenza oggettiva?

Kant risponde: Un valore oggettivo a queste proposizioni può soltanto venire se la ragione stessa produce gli oggetti. Questo è quanto si avvera nella matematica. Qui gli oggetti sono pure idee costruite secondo certi concetti. Il geometra può esporre le qualità e i rapporti di linee angoli, triangoli e circoli, in giudizi sintetici *a priori*, perchè egli stesso produce gli oggetti. Lo stesso si può dire in certo senso della fisica. Gli oggetti del fisico sono i fenomeni della natura. Ma i fenomeni sono in un certo senso produzioni del soggetto a cui essi appariscono, e come tali essi vengono determinati dalla natura del soggetto. Così inteso il fenomeno naturale può benissimo essere oggetto di una conoscenza aprioristica. Però non sarebbe possibile una conoscenza della natura *a priori* se per natura si intendesse una realtà in sè stessa indipendente dal soggetto. Non si può avere una cognizione *a priori* delle cose, come sono in sè, indipendenti dal soggetto. E neppure si può avere di esse una esperienza *a posteriori*, poichè per avere esperienza di una cosa è necessario che essa sia presentata al soggetto e con ciò essa diviene fenomeno. Una metafisica adunque nel senso tradizionale di una conoscenza della cosa in sè non è possibile. Possibile è soltanto una fenomenologia della natura. Ecco, in breve, in che cosa consiste il razionalismo di Kant, quale egli l'ha magistralmente delineato nei suoi prolegomeni ad una metafisica futura, per spiegare e difendere la sua critica della ragione pura.

Questo scritto è il migliore specchio della filosofia kantiana ed è tutto rivolto contro Hume. Esso fu occasionato dall'accoglienza che i contemporanei fecero alla critica della ragione pura. Essi avevano soprattutto preso in considerazione i tratti idealistici e scettici e non

si erano quasi accorti dell'aspetto razionalistico. Essi rimarcarono l'antagonismo di fronte ai loro propri pensieri e a quelli della filosofia ufficiale, ma non si accorsero che la filosofia di Kant era anche una negazione dell'empirismo di Hume. Hume infatti non aveva esercitato grande influenza sui contemporanei. Le considerazioni scettiche di Hume non li avevano disturbati nella soddisfazione che essi trovavano nella teologia, cosmologia e psicologia razionale del sistema di Wolff.

D'altra parte vi è in questa trattazione qualche incertezza circa i pensieri fondamentali. Così, ad esempio, la matematica e la fisica vengono occasionalmente presentate quali scienze permanenti e solide, e che non abbisognano di una giustificazione teoretico-scientifica della loro possibilità: eppure il pensiero originario in riguardo ad esse era molto diverso. Il punto di partenza del criticismo è ancor più variabile; queste scienze hanno una sussistenza solida: esse sono tuttavia minacciate nel loro valore oggettivo dallo scetticismo di Hume: il compito si è di salvarle, ossia di dare una solida base al loro valore oggettivo. Il loro essere reale significa solo che si presentano delle proposizioni, le quali pretendono possedere un carattere di generalità e necessità e vogliono nello stesso tempo avere un valore oggettivo. Si prenda una proposizione come questa: la materia nè si crea, nè si distrugge. La proposizione si presenta come un giudizio generale e necessario: deve quindi, se è vera, essere *a priori*, poichè l'esperienza non conduce nè alla generalità, nè alla necessità, ed in ciò Kant si accorda pienamente con Hume. D'altra parte esso è un giudizio che pure pretende di avere un valore oggettivo e che dice che nella realtà non è possibile che si verifichi qualche cosa di simile. Non è questo un giudizio analitico come la proposizione: ogni corpo è esteso; o l'altra: la parte è più piccola del tutto; ma è giudizio sintetico, una proposizione esistenziale. — La stessa cosa dicasi della proposizione: niente accade senza causa; la quale pretende pure di essere un giudizio assoluto e necessario ed insieme un giudizio di valore oggettivo. E così è degli assiomi della geometria, a cui i fisici danno senz'altro un valore oggettivo. Ed asseriscono che i teoremi conseguenti quelle definizioni ed assiomi ed i calcoli fatti alla loro luce sono veritieri, non solo come calcoli, ma ancora nella realtà, poichè la natura delle cose è soggetta alla conoscenza matematica.

Or come può aver fondamento una tal cosa? Come dimostrare

che le asserzioni della eternità della materia e della immutabilità delle leggi di natura non sono soltanto postulati di un valore generale semplicemente presunto come asserisce Hume, ma realmente leggi necessarie e universali della natura?

Kant risolve questa difficoltà dando una nuova definizione dell'esperienza. Il senso comune che ha tendenze sensualistiche intende per esperienza l'accoglienza passiva di impressioni. Secondo un'espressione di Locke, l'anima è per esso quasi un foglio di carta, sul quale le cose imprinono i loro segni. Naturalmente la carta non può sapere *a priori* quali saranno i segni che essa accoglierà. Se l'anima è qualche cosa di simile, bisogna confessare che è impossibile una conoscenza *a priori* e quindi è anche impossibile una generalità e necessità della conoscenza. Ma questo postulato è falso. La cognizione, anche quella empirica, non è un contenuto passivo preso dall'esterno, ma un prodotto dell'attività spontanea dell'anima. È certo che dall'ambiente ne viene un incitamento all'attività, ma l'esperienza si compie soltanto per il fatto che le « affezioni » vengono lavorate e formate dall'intelligenza. Esperienza non significa un mucchio confuso di sensazioni, ma un sistema di fenomeni tenuti collegati da principii. Non diversamente noi ci rappresentiamo la natura che è l'oggetto della esperienza, siccome un sistema unitario di fatti dominati da leggi.

Orbene, dice Kant, questo fatto che la natura sia qualche cosa di più che un cumulo confuso di impressioni, che esso sia un tutto sistematicamente formato e articolato, non è effetto della sensazione, oppure merito delle impressioni, ma ciò è opera dell'intelligenza. L'intelligenza, coi suoi due aspetti, sensazione e ragione, dà unità e forma alla pluralità delle impressioni per mezzo delle sue attività singolari che si potrebbero chiamare funzioni della sintesi, cioè di quella facoltà che abbraccia i distinti e dà unità alle diverse manifestazioni dell'essere. Ora, egli è evidente che queste funzioni dell'intelligenza accompagnano quasi punto per punto la formazione dell'esperienza, perchè così ne viene ad essa la sua formale determinazione.

Ed è perciò che la natura può essere conosciuta *a priori* per parte della forma. Come si possono conoscere *a priori* le forme di quelle cose che vengono create sullo stesso modello, così si posson conoscere *a priori* i prodotti della umana intelligenza, vale a dire l'intera natura cogli oggetti che la compongono secondo la loro forma. Ciò che nella natura deriva dall'attività formale dell'intelligenza, lo si può cono-

scere nella simmetria delle diversità. Il riempimento dello spazio coll'opposizione di energie attive è diverso per diversi luoghi e diversi tempi. Le qualità cangiano, ma lo spazio è ovunque sempre il medesimo; così anche il tempo è sempre lo stesso. Anche la struttura generale della realtà è sempre la stessa. Le cause e gli effetti variano, ma la relazione causale è sempre la stessa in ogni tempo e in ogni luogo. Così un altro tratto caratteristico dell'essere è il rapporto di sostanza e di accidente, di ciò che rimane e di ciò che si muta.

Nella ricerca di questo aspetto formale dell'esperienza, ed osservando sempre in ogni esperienza gli stessi identici fattori costruttivi, Kant arriva a una doppia specie di elementi formali che egli chiama *forme percettive* e *logiche*. Forme percettive sono due: spazio e tempo. Egli enumera poi dodici forme logiche coll'aiuto della logica formale e della sua divisione dei giudizi, e li chiama *categorie*. Spazio e tempo non sono delle realtà, e neppure ordinazioni vere delle cose in sè, ma sono funzioni proprie del soggetto, che sintetizzano il suo vario contenuto sensibile. Tutte le impressioni dei sensi esteriori vengono ordinate in un processo unico che noi chiamiamo spazio. Tutte le sensazioni vengono ordinate in un unico processo temporale, cosicchè tutte si trovano in rapporto tra loro per mezzo di questo concetto soggettivo che noi chiamiamo tempo. Così per mezzo di queste funzioni di collocamento nello spazio e nel tempo viene ottenuta l'unità e la visione del mondo fenomenico. Anche le funzioni logiche sono forme di ordinamento delle percezioni nell'ordine del tempo. Il principio fondamentale è: tutti i fenomeni secondo la loro esistenza si trovano *a priori* sotto regole di rapporto vicendevole nel tempo. Tutti i fenomeni (legge di sostanzialità) hanno qualche cosa di permanente come vero contenuto, mentre il transitorio è un semplice attributo. Tutto ciò che succede (legge causale) presuppone un fenomeno precedente dal quale dipende secondo una norma. Segue la dimostrazione delle altre dieci categorie, la quale riesce più difficile essendo esse dei riempitivi.

Volendo ora esprimere secondo il nostro modo di vedere questo nuovo razionalismo, ecco come vorremmo spiegarci: Alla questione circa la natura dei principii della conoscenza razionale, ecco come risponde Kant: «Essi sono presenti — dice egli — come forma di attività o funzioni sintetiche che l'intelletto sempre e dovunque adopera in maniera identica». Quegli assiomi di matematica e di fisica sono delle

formule le quali esprimono delle funzioni, e ciononostante sono principii di una conoscenza *a priori*. Le funzioni non sono innate, ma, come tutte le funzioni, nel corso della vita vanno ognor più perfezionandosi: esse però non sorgono in noi per impressione dal di fuori, ma le impressioni esteriori non sono altro che cause occasionali del loro sviluppo. — Questa è la risposta già data da Leibniz nel suo libro « *Nuove ricerche intorno alla ragione umana* ; risposta che egli oppose al tentativo già fatto da Locke. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* : così dice l'empirismo ed in ciò esso ha perfettamente ragione; ma bisogna aggiungere: *nisi intellectus ipse*; certo tutto viene dall'esperienza, eccezione fatta per la facoltà di fare delle esperienze.

E con ciò si risponde anche alla seconda questione, che suona così: In qual modo queste proposizioni, che non sono il risultato di alcuna esperienza, possono avere un valore oggettivo? Essa viene data attraverso a noiose ripetizioni come deduzione trascendentale dai postulati già posti, ma non è certo un miracolo di precisione e di chiarezza. Vi sono proposizioni le quali esprimono le funzioni della nostra sensibilità e della nostra ragione, le quali hanno con ciò egualmente valore di leggi naturali, se noi per natura intendiamo ciò che tutti di fatto intendono con questo nome, ossia il complesso dei fenomeni. Spazio e tempo, quali forme della nostra visione sensibile, sono forme necessarie della natura, poichè non vi può essere oggetto della nostra conoscenza sensibile, il quale non si trovi nel tempo e nello spazio. Tutti i fenomeni sono esseri estesi; questa è una proposizione fondamentale dell'esperienza, l'assioma della conoscenza sensibile: e questo vale nel mondo della realtà per tutto ciò che è conseguenza dell'estensione, la continuità, l'omogeneità, l'infinità, la divisione all'infinito. Oppure tutto ciò che la matematica pura conclude dai rapporti di spazio e di grandezza vale senz'altro per tutte le cose che hanno spazialità e dimensione. Ed ancora: ciò che la logica trascendentale deduce dalla natura della ragione, ciò vale ancora per le cose, perchè le cose sussistono appunto per la ragione; se la legge di causalità è una legge della ragione pura, essa sarà ancora una legge di natura, perchè la ragione non forma le sue leggi togliendole dalla natura, ma le impone ad essa.

Kant fa un paragone felice tra la sua nuova ideologia e la rivoluzione prodotta nell'astronomia dalla scoperta di Copernico. Finora

i fenomeni celesti erano stati spiegati come movimenti intorno alla terra. Copernico li semplificò col supporre un moto dello spettatore. Così pure l'empirismo voleva spiegare la conoscenza per mezzo di un'influenza delle cose sopra l'intelletto. Kant invece costruisce la conoscenza in quanto che egli suppone che le cose si dirigano secondo i nostri concetti: il pensiero dona forma agli oggetti. Ne segue la possibilità di una scienza *a priori*, cioè la possibilità di proposizioni generali e necessarie del sapere. Gli assiomi della geometria, la legge causale, sono necessariamente e universalmente valevoli per tutti gli oggetti della nostra esperienza.

Kant suppone così anche dimostrata la seconda parte del suo razionalismo, che cioè non è possibile una cognizione razionale ove manchi questa determinazione degli oggetti per mezzo della ragione. Le cose *in sè* non sono soggette alla funzione sintetica della nostra intelligenza e perciò è impossibile una metafisica nel significato antico, cioè la conoscenza razionale della realtà assoluta.

Kant sembra voglia pure collocare l'intelligenza umana tra quella animale e quella divina. Il sapere animale consiste in sensazioni confuse le quali occasionalmente entrano in rapporto socievole. L'animale però non arriva fino al concetto dell'*io* e del *non io*, di soggetto e di oggetto, epperò il suo sapere non è un sapere vero, oggettivo, ma semplicemente un processo soggettivo di immaginazione. Anche il sapere *divino* non è oggettivo. L'intelletto *divino* forma una cosa sola colla conoscenza. *Intellectus archetypus*. I suoi pensieri sono idee vere, esistenti, non concetti astratti. Un'anima umana è un pensiero di Dio. Il pensare dell'artista che crea, può dare un'immagine del pensiero divino. Come nell'artista, così in Dio, tutti i pensieri formano un insieme estetico-teleologico. Il sapere umano invece è oggettivo.

Esso consiste nella costruzione percettiva del fatto. Dalla molteplicità delle sensazioni l'intelligenza umana ricava, per mezzo delle sue funzioni sintetiche, percettive e logiche, un sistema unico di oggetti governati da leggi che noi chiamiamo natura. Gli oggetti possono venire conosciuti nella loro forma soltanto dalla ragione, ma per ciò che riguarda il loro essere, il soggetto riconosce loro l'autonomia e si mette in rapporto naturale con loro come un oggetto tra oggetti.

§ 4. — *Valore critico della ideologia kantiana.*

Nel sottoporre alla critica l'ideologia kantiana, che non manca di profondità e penetrazione, farò prima notare ciò che secondo me è insostenibile, per far risultare infine ciò che essa ha di prezioso.

In Germania si credette per lungo tempo che l'asserzione di Hume: *non si dà conoscenza di fatti per mezzo della pura ragione*, fosse stata da Kant completamente distrutta. Io non credo che Hume voglia e debba ciò ammettere.

Infatti per ciò che riguarda dapprima l'argomentazione contenuta nei prolegomeni circa l'esistenza positiva di proposizioni aprioristiche nella matematica e nella scienza naturale, Hume avrebbe risposto dicendo che questo argomento è una *petitio principii*. Certamente l'esistenza di queste scienze non è da mettersi in dubbio, ma la questione sta appunto nel sapere in che senso le loro asserzioni godano di un valore oggettivo. Egli, Hume, è stato condotto alla convinzione che la matematica come tale non ha alcun valore positivo. La geometria non dice nulla della realtà e come mezzo alla scoperta della realtà; per esempio nei calcoli astronomici, essa cessa dall'avere un carattere apodittico per assumerne uno ipotetico: ossia in tanto la luna ha tale grandezza e movimento in quanto lo spazio fisico corrisponde a quello geometrico, ed in quanto la misura di lontananza e gli angoli sono giusti. Soltanto le asserzioni trigonometriche sono certe apoditticamente, ma non quelle astronomiche. La generalità e necessità della matematica pura consiste appunto in ciò che essa si muove dentro un mondo intellettuale. Ma l'astronomia e la fisica, che vogliono essere conoscenza di fenomeni positivi, rinunciano con ciò alla generalità ed alla necessità.

Kant pretende di aver portato la metafisica in buona compagnia colla matematica. In verità essa non poteva essere migliore: soltanto egli non avrebbe dovuto confondere la loro differenza essenziale. Ma per questo, dice Hume, egli trovò la formula dei *giudizi sintetici a priori*.

Sotto l'ambiguo nome di sintetico egli radunò insieme le proposizioni matematiche e quelle fisiche. Per mezzo della distinzione

indeterminata e impropria di giudizi analitici e sintetici egli distrusse la distinzione fra giudizi sopra relazioni di concetti (*relations of ideas*) e giudizi sopra lo stato di oggetti (*matter of fact*) e rese così confusa la ricerca. Le proposizioni fisiche divennero per tal modo una cosa sola colle proposizioni matematiche. Ed anche ciò fu senza una ragione: poichè rimane pur sempre giusta l'espressione: come è possibile non la *pura*, ma la matematica *applicata*? Il che avviene soprattutto nella deduzione trascendentale della matematica che sotto il titolo *Assiomi della conoscenza positiva* si trova nell'analitica.

Qui è veramente visibile il pensiero di Kant: la matematica applicata è possibile, perchè il concetto empirico è possibile soltanto per mezzo di quello puro (di spazio e di tempo). Adunque ciò che la geometria dice della conoscenza pura vale anche per la conoscenza empirica, e cadono le obbiezioni secondo le quali gli oggetti dei sensi non corrispondono alle regole della costruzione nello spazio. La stessa cosa dicasi delle conclusioni trascendentali della pura scienza naturale, dove ai principii della ragione viene concesso nello stesso modo un valore oggettivo: il pensiero empirico, cioè degli oggetti, è solo possibile per mezzo del pensiero astratto.

Ecco dunque il vero pensiero kantiano: una conoscenza *a priori*, e quindi una conoscenza assoluta e necessaria dei fatti, è possibile per mezzo delle funzioni sintetiche, aprioristiche, non formate per mezzo dell'esperienza. Or se mettiamo alla prova della critica questa concezione, essa non si dimostra certamente molto solida. Noi concediamo e non ne abbiamo dubbio alcuno, che esistano simili funzioni sintetiche, e che siano di capitale importanza per la creazione del mondo delle nostre esperienze. Tuttavia di fronte a questa concezione kantiana si sollevano gravi difficoltà.

E prima di tutto si presenta il problema: In qual modo veniamo noi ad avere notizia di queste funzioni sintetiche? *a priori*, oppure mediante l'esperienza? Kant vi passa sopra: eppure senza risolvere questo problema il suo sforzo di ricostruzione rimane inutile. Poichè se noi non abbiamo una conoscenza *a priori* di queste funzioni, allora, anche rimanendo nell'ambito del pensiero kantiano, noi non sappiamo qual senso dare a quella espressione, ossia non comprendiamo più che cosa voglia dire questa formola di « funzioni sintetiche »; e venendo a conoscerle di esse mediante l'espe-

rienza, e l'esperienza che dev'essere naturalmente intima ed antropologica, allora ne conseguirebbe che i principii che danno forma e determinazione a queste funzioni, avrebbero soltanto un valore empirico. Le asserzioni; Spazio e tempo sono una forma della conoscenza dei sensi dell'uomo; le categorie invece sono forme logiche della mente umana; non sarebbero altro che generalizzazioni della antropologia: e le proposizioni assiomatiche che definiscono la natura della nostra concezione spaziale e delle nostre funzioni giudiziali come legge della realtà, finiscono per non essere altro che proposizioni di origine e valore empirico; venne ad esse attribuito la qualità di conoscibilità immediata, e così le funzioni sintetiche furono salve. Egli è possibile che esistano uomini oppure esseri simili all'uomo dotati di forme intellettive dissimili; egli è pensabile che l'intelligenza stessa si sviluppi, che i nostri lontani nipoti, anzi che noi stessi possiamo passare ad altre forme di conoscenza; se io accetto la concezione della quadrupla dimensione dello spazio, gli assiomi della concezione antica perdono il loro valore oggettivo. Tutto ciò può reputarsi inverosimile fin che si vuole: ma esso è certamente pensabile e di conseguenza rimane nulla la prova della generalità e necessità di quei principii. Essi potrebbero avere un valore oggettivo solamente fino a tanto che spazio e tempo e categorie nell'attuale loro determinata forma continueranno ad essere dei fattori effettivi nella formazione del mondo fenomenico.

Questa questione, che Kant ha sorpassata, venne poi sollevata da I. Fr. Fries e risolta in favore dell'empirismo, venendo cioè alla conclusione, che noi veniamo a conoscere gli elementi formali della conoscenza soltanto mediante l'esperienza. Si è detto che Fries ha frainteso il pensiero di Kant, che la filosofia antica non vuole essere una dimostrazione psicologica di un fatto antropologico, ma una ricerca trascendentale della possibilità dell'esperienza. Ora per una tal ricerca è necessario, non di osservare ciò che gli uomini furono in realtà, ma di considerare ciò che in ogni conoscenza bisogna ammettere come necessario, riflettere cioè sopra gli elementi assiomatici della conoscenza stessa, come quelli che danno poi vita a principii sintetici, dei quali è espressa e chiarita la natura della concezione di spazio e di tempo, come delle forme logiche; se il loro valore non è presupposto, l'esperienza non è possibile.

Così vuole Kant. Ma Hume risponde che ciò è una *petitio prin-*

cipii. Egli nega il carattere assiomatico della legge causale, siccome viene spiegato da Kant, eppure ammette la possibilità dell'esperienza come viene considerata dalle scienze, non come un sistema di proposizioni necessarie e generali, sibbene come un sistema di proposizioni preventivamente vere. Qui il fisico non ha bisogno di alcun presupposto, se non quello del valore preventivamente generale dei principii trascendentali. Egli non solo potrà ammettere che è concepibile un mondo nel quale la legge causale non abbia valore ma anche che nel nostro mondo si possano verificare in ogni momento fatti che non si lasciano costruire secondo la legge causale, vale a dire fatti che sono affatto isolati. Il fisico che percepisce un tal fatto non cesserebbe di cercarne la cagione, ma è ugualmente concepibile che il fatto non abbia causa e conseguenza. Concepibile rimane pure che dopo una ripetuta esperienza della mutabilità del rapporto fra causa ed effetto in certi fenomeni, saremo a poco a poco indotti a mettere da parte la categoria della causalità. La stessa cosa avviene delle proposizioni assiomatiche circa la natura dello spazio. Noi supponiamo che lo spazio fisico corrisponda a quello geometrico: che sia come questo continuato ed omogeneo. È però concepibile che esso non lo sia. Concepibile è uno spazio fisico non omogeneo, ossia con interne disuguaglianze.

Noi supponiamo che un movimento dura colla stessa velocità fino a tanto che non incontra un ostacolo fisico. E quando avviene che un corpo in moto perde della sua velocità e non si conosce alcun ostacolo fisico, allora supponiamo tosto che qualche forza fisica contraria influisca sopra di esso. Ma resta pur sempre possibile e concepibile che questo presupposto non sia vero, e che invece spazii diversi abbiano diverse permeabilità, che nello spazio come tale si trovino delle *ineguaglianze metafisiche*. Con questo noi non intendiamo presentare una spiegazione qualsiasi dell'allentamento della legge cosmica del moto, ma piuttosto confessiamo che qui sono in giuoco degli ostacoli ignoti e che difficilmente noi non cadremmo in inganno. Poichè è puranco concepibile che ciò sarebbe un inganno. Non si richiede di più per distruggere la dimostrazione di Kant.

Ma, si potrebbe dire: Kant ha appunto dimostrato che lo spazio fisico non è diverso da quello geometrico, che la pura concezione soggettiva dello spazio è quella secondo la quale tutta la natura si distende. Anche su ciò tuttavia si può replicare.

Certamente Kant suppone che spazio, tempo e categorie siano pure fattori soggettivi della conoscenza e come tali hanno generalità e necessità per tutto ciò che può diventare oggetto del soggetto. Ma con che diritto? Egli stesso costruisce di nuovo ogni conoscenza da due fattori, la natura del soggetto e le affezioni ch'esso subisce per mezzo delle cose. Come potrà egli separarli nettamente? Dal puro prodotto che è un fenomeno come può egli determinare i fattori? Kant stesso ammette che certe leggi speciali di natura non possono venire dedotte dalla pura ragione, ma che per queste è anche necessaria l'esperienza. Ma se per la legge di gravitazione è necessaria l'esperienza, perchè non per la legge causale?

Così pure se l'esperienza è necessaria per concepire le esistenze particolari nello spazio, come ad esempio le situazioni geografiche ed astronomiche, perchè non sarà essa necessaria per la formazione del concetto rappresentativo dello spazio? Ma se la natura della realtà in sè è insieme determinativa della procreazione del concetto rappresentativo di spazio, allora lo stesso soggetto posto in un altro mondo procreerebbe un'altra forma concettuale in nessun modo paragonabile alla nostra presente concezione spaziale..... E con ciò anche qui ne conseguirebbe l'impossibilità di giudizi generali e necessari dei fatti, ed i principii avrebbero valore fino a tanto che la ragione non viene a contatto con una realtà simile alla nostra. Come è concepibile un mondo, nel quale la nostra intelligenza non possa farsi un concetto della legge di gravitazione, così è pure concepibile un mondo nel quale la legge di causalità non abbia alcun senso.

In tal modo Hume potrebbe sostenere in confronto di Kant l'asserto, che non si danno assiomi generali e necessari dei fatti. Se poi qualcuno credesse che in rapporto alla realtà delle cose queste considerazioni sulla concepibilità e possibilità sono superflue, essendo il nostro concetto rappresentativo dello spazio e le nostre leggi logiche forme adatte per la comprensione, egli non contraddirebbe; ma allora si dovrebbe anche dimostrare se « *il salvataggio della scienza* » preteso da Kant contro lo scetticismo non sia stato altrettanto superfluo. Tanto è sufficiente sia teoricamente che praticamente il concetto della legge di causalità, in quanto è una scienza formulata in base alle esperienze fatte fino al presente, come lo può essere la legge logica aprioristica di Kant. Ed egli è ben poco inclinato ad accogliere come fa Kant tante eccezioni alla legge di causalità. A pretesi miracoli egli

vorrebbe bene opporre la legge di causalità, così come Kant oppone una « proposizione assiomatica ».

Nè sarebbero probabilmente mancate altre osservazioni di Hume, dalle quali poteva ancor meglio apparire quanto illusorio fosse il preteso *salvataggio* di Kant. Kant stesso riconosce che la conoscenza di ciascun rapporto particolare di causa od effetto può essere data solo dall'esperienza. Ed in ciò egli è pienamente d'accordo con Hume. Egli non ammette l'opinione dell'antico razionalismo, secondo il quale è possibile dedurre mediante un processo di pura logica un determinato effetto dalla conoscenza della causa. Anche secondo Kant dunque ogni rapporto causale, ciascuna legge naturale della nostra meccanica e della fisica costituisce una legge empirica e come tale non ha nessun carattere di generalità o necessità matematica. Di generale e necessario, ossia di puramente *a priori* non vi è che la sola legge di causalità, ossia la formola: « Tutto ciò che accade, suppone qualche cosa di preesistente, da cui deriva secondo una norma fissa ». Ora con tutto ciò noi abbiamo ben poco di guadagnato; il nostro sapere sarebbe ridotto alla seguente formola: Ciascun avvenimento deriva regolarmente da un altro determinato avvenimento. Ma quale? La esperienza sola ce lo potrà dire. E qui rimane sempre la possibilità di nuove e più chiare cognizioni mediante ulteriori esperienze. Oppure noi vogliamo proprio sapere: Se il tal rapporto conosciuto per esperienza è un vero rapporto causale, allora esso ha un valore come necessario e generale; ma noi non potremo mai sapere con certezza se si tratta di un reale rapporto di causa, oppure di una pura conseguenza casuale non necessaria. Così accade nella formazione di una legge generale di natura a mezzo di esperienza come questa: la velocità della caduta dei corpi è in ragione del loro peso specifico. Or la fisica corregge questa formola e dice ch'essa ha valore, ma a condizione che la caduta avvenga attraverso ad un corpo medio resistente; se questa condizione viene tolta, per es., producendo il vuoto nello spazio, allora la velocità di caduta di tutti i corpi è eguale. Ed è ancora concepibile che la legge di gravitazione sia tolta, supponendo ad esempio l'esistenza di un'etere, o di una tensione elettrica, che gravita in senso opposto sulle parti della materia ponderabile: si elimini questo influsso ed i fenomeni di gravitazione cesseranno.

Nè fanno eccezione la stessa legge dell'uniformità del moto, della conservabilità della materia; rimane ad esempio concepibile che ma-

teria e moto si perdano, ma ciò per una causa ignota, quasi che un altro essere trascendentale colla stessa qualità di uniformità e costanza venga introdotto in loro luogo; ma se l'azione di questo essere venisse a cessare, la scomparsa di quelli diverrebbe tosto visibile. Questa è evidentemente una immaginazione arbitraria, ma non per questo essa è meno concepibile.

Hume potrebbe dunque dire che anche concesso che Kant sia riescito a salvare il valore assoluto della legge di causalità, non ha però recato alcun vantaggio alla fisica, le cui leggi rimangono leggi empiriche con un puro valore generale di presumibilità. Questo tentativo di « *salvataggio della scienza dallo scetticismo* » malgrado il grande apparato appare ben poca cosa. Un eguale risultato si poteva raggiungere anche coi presupposti di Hume.

Finalmente Hume avrebbe ancora potuto prendere in considerazione un altro punto. Tutta l'argomentazione kantiana si sfascia proprio nel suo centro. Kant doveva dire, e dire anche in principio: positivamente esistono soltanto sensazioni collettive ben determinate, mentre ogni unione, ogni ordinamento, deve riferirsi alle funzioni sintetiche del soggetto. Per mezzo delle forme percettive e delle categorie che servono a collegare e ordinare, viene dato il suo posto a ciascun elemento nel processo della natura. Ma dinanzi a questa conseguenza Kant si è ritirato.

Nella deduzione trascendentale egli concede che la successione progressiva temporale degli avvenimenti deriva dall'esperienza e che questa è necessaria per la cognizione di leggi speciali: « Ma per parecchie « leggi sulle quali riposa la natura soprattutto come espressione causale « dei fenomeni nel tempo e nello spazio, la ragion pura non riesce col- « l'aiuto delle sole categorie ad imporre ai fenomeni delle leggi *a priori*. »

« Riguardando talune leggi dei fenomeni empiricamente (!) determinati, esse sfuggono in qualche modo alla deduzione. È necessaria « anche l'esperienza ».

Così termina la deduzione trascendentale contraddicendo così a sé stessa. Se l'esperienza può e deve cooperare all'ordinamento nel tempo, ove sono i termini della sua cooperazione? Se la ragione ha bisogno dell'esperienza per la formazione delle generalizzazioni delle formule chimiche e delle leggi fisiche, perchè non si dovrebbe dire lo stesso per le leggi di causalità e sostanzialità? Forse perchè esse sono generali e necessarie? Ma qui sta appunto la questione.

Da ogni lato appare che la ferita al sistema è insanabile, come è impossibile formare una esperienza armonizzata, quale è data nelle scienze, con dei puri concetti mentali, o colle funzioni sintetiche della ragione e quelle « determinazioni empiriche » dei fenomeni. Si legga la deduzione trascendentale colle sue infinite ripetizioni, dove siamo ora alla fine ed ora al principio : al principio cioè col presupposto che ogni *sintesi* viene dalla ragione ; alla fine, colla restrizione di quel presupposto, ossia che ogni particolare combinazione viene dall'esperienza ; nel che tutta la difficoltà si nasconde appunto sotto il doppio senso che ha il concetto di esperienza. Si faccia attenzione a quegli incessanti tentativi di separare le pure percezioni dalle associazioni empiriche per poi di nuovo collegarle ; oppure al disperato tentativo che si legge nel capitolo dello schematismo dei puri concetti mentali, di introdurre la sintesi del pensiero nella sintesi delle impressioni sensibili ; ed ancora si veda il non meno disperato tentativo dei *prolegomeni* (§ 20) dove classifica per « esperienza » i giudizi della sensazione. Io non credo che uomo alcuno possa giungere a comprendere quel pensiero. Lo si potrà comprendere dal lato psicologico, in quanto esso è un documento dei molteplici e complessi impulsi e tendenze che agitarono il pensiero kantiano.

*
* *

Diremo ora il nostro pensiero. Kant ha ragione di sostenere che l'esperienza non è un *quid* di puramente passivo, ma è un risultato della sensazione e della ragione. Si può anche dire : *l'intelligenza produce la natura stessa come un complesso di fenomeni connessi secondo certe leggi*. Si deve però soggiungere che tale risultato si effettua per mezzo dell'osservazione e della riflessione. Con un lavoro millenario lo spirito umano, colla riflessione e colla ricerca, per mezzo di pellegrinaggi scientifici e ricerche filologico-storiche, per mezzo di osservazioni microscopiche e telescopiche, per mezzo della speculazione matematica e per mezzo di esperimenti fisici, si è creato quel concetto dell'universo siccome noi oggi lo possediamo. A questo concetto hanno sempre cooperato l'osservazione e la riflessione. La separazione assoluta degli elementi empirici e aprioristici è completamente

inapplicabile. Anche la legge causale è una legge empirica non nel senso che essa sia stata imposta alla ragione dal di fuori, ma nel senso che questa legge, come ogni altra, presuppone l'osservazione. Il fondamento della nostra fede nella generalità della legge causale non differisce da quello della fede nella generalità della regola che ciascun uomo debba avere un padre e una madre. Non una *necessità aprioristica*, ma la esperienza è il suo appoggio. L'esperienza di cui si parla qui non è certo quella comune, ma quella scientifica. L'esperienza comune crede ancor oggi all'esistenza dell'arbitrio. Per l'esperienza comune la legge causale è tutt'altro che una legge universale. Fu la scienza che generò il concetto dell'ineluttabilità della legge naturale. Ma ciò in qual modo? Coll'attenta e costante osservazione delle cose essa scoperse la ragione dei collegamenti delle stesse e li dimostrò, come il nascere ed il morire mostrò essere null'altro che il passaggio di forme esistenti di moto e di materia ad altre forme. E questa esperienza le mille volte ripetuta essa formola in proposizioni assiomatiche, le quali esprimono l'assoluta immutabilità delle leggi di natura: e quindi può dire che anche là dove noi non possiamo scoprire causa o legge alcuna, l'una o l'altra esistono. Ma se essa non avesse mai compiuto un'esperienza cosiffatta, nessuno di tali assiomi sarebbe mai stato possibile.

Con ciò noi abbiamo già toccato un punto che è bene approfondire. Kant credette, col suo tempo, che la natura degli animali fosse invariabile. Così pure egli credette che le forme percettive e logiche siano il corredo di un'organizzazione costante dell'intelligenza. Ma l'antropologia moderna non ammette più un tale concetto.

Nel mondo organico nulla esiste di assolutamente permanente: il tutto è divenuto ed è tuttora mutevole. L'organizzazione corporale, il sistema nervoso si è formato per mezzo di una serie di trasformazioni. Lo stesso deve dunque anche dirsi dell'organizzazione intellettuale. Spazio, tempo e causalità non sono un qualche cosa che l'intelligenza umana abbia posseduto fin da principio, ma essi sono stati formati dalla specie a poco a poco, nel corso del suo lungo sviluppo, come pure essi vengono sviluppati dall'individuo in base di disposizioni ereditarie e colla cooperazione dei genitori. Ciò è evidentissimo nella funzione del concetto causale dell'essere: essa viene appresa dall'individuo nello stesso modo col quale si apprende il calcolo e la lingua. Ne segue che diversi individui nella trattazione della funzione causale raggiungono gradi diversi. Alcuni non sanno vedere più in là di pro-

cessi vicinissimi, e il concetto di una legge naturale generale rimane ignoto a molti.

Come nell'individuo, così anche nella specie, noi osserviamo storicamente lo stesso processo di sviluppo della funzione causale. In forma primitiva noi la troviamo già presso gli animali. Essi imparano ad adattare il loro modo di operare all'ambiente: essi diventano più astuti per mezzo dell'esperienza. Ciò avviene evidentemente nella forma che la successione dei processi si imprime nella loro memoria. Nell'avverarsi dell'antecedente viene già presupposto il conseguente e viceversa il conseguente è oggetto di brama. Esso fa ricordare l'antecedente come mezzo allo scopo.

Così il cane, al quale fu insegnata l'arte di vegliare per mezzo di qualche buon boccone, si serve ora dell'arte come di un mezzo allo scopo. La formula secondo la quale egli opera, anche senza averla formulata in una frase, è: allo stesso antecedente segue lo stesso conseguente.

Il modo di procedere umano ha originariamente la stessa forma. Si può dire che molti uomini non sanno innalzarsi al di sopra di essa, anche se essi procedono con maggior certezza e astuzia. Così tutta la medicina popolare, la sua patologia, terapia e dietetica deriva da conseguenze osservate. Se alcuno fa questo prende un'infreddatura, oppure prende la febbre. Se alcuno ha la febbre si libera da essa sudando, oppure prendendo qualche medicina, ecc. Alcuni non hanno bisogno di una spiegazione causale che si innalzi sopra questi processi. Essi non si preoccupano se il mezzo da loro scelto non giova in tutti i casi. Ciò non è richiesto dalla loro legge di causalità, la cui formola esatta sarebbe: dallo stesso antecedente segue di regola generale lo stesso conseguente; ma può darsi che succeda diversamente. In verità questa regola corrisponde al bisogno prossimo. La vita pratica si compone di processi complicati, che richiedono regole con eccezioni, non leggi generali.

Anche la scienza è giunta alla formazione ben determinata della legge causale da non molti secoli. La filosofia aristotelica conosce una causalità con eccezioni incontrollabili. Fu la fisica moderna che chiaramente sviluppò il concetto di causalità naturale. Le leggi della meccanica sono divenute l'esempio tipico della immutabilità delle leggi. Sulle basi della fisica sorse il concetto dell'ineluttabilità della legge naturale sia per il mondo esterno che per quello interiore. Descartes ne trae questa conseguenza per il mondo esteriore, specialmente per

le scienze biologiche. Hobbes e Spinoza invece applicano questo principio anche al mondo interiore. Il volere ed il sentire ubbidiscono a certe leggi fisse non meno che i moti dei corpi esterni.

Come la funzione causale si formò nella umana mente? Si può anzitutto rispondere ch'essa si formò col prodursi della facoltà di scomporre i fatti complessi nei loro componenti. Il pensiero degli animali (passi l'improprietà di questo termine) è costituito dall'associazione di processi o percezioni complesse. Un cavallo, che una volta ha ricevuto del buon foraggio in una corte, anche dopo molti anni, se gli accade di fare la stessa via, si volge ancora verso di essa: la conoscenza di quella località si è associata in lui al ricordo del buon foraggio. Anche negli uomini avviene una consimile associazione: ma essi fanno riflessione sopra di essa, se mai la stessa cosa sia da aspettarsi ora come prima era avvenuto, e quindi si ripensa se colà abiti ancora lo stesso padrone, se si verifichino tuttora le stesse circostanze. In proposito non è senza interesse la seguente narrazione fatta dal zoologo *Moebius*: In un bacino d'acqua, che fu diviso in due parti chiuse mediante un cristallo, vennero posti da un lato un luccio, dall'altro dei piccoli animali che a quello dovevano servire come esca. Il luccio si lanciò tosto sugli animali, urtando naturalmente contro il cristallo. Più e più volte ripeté l'esperimento, ma finalmente imparò a rinunciare alla preda. Dopo alcune settimane il cristallo venne tolto ed il luccio guizzò liberamente tra quegli animali, ma non li avvicinò, nè si lanciò sopra di essi. In lui si era formata la convinzione o legge di natura che a voler toccare quegli animali si resta percossi alla bocca. Un uomo nella stessa condizione avrebbe cercato di darsi ragione del fatto riflettendo che l'urto che ne riceveva poteva essere non già una conseguenza della natura di quella preda, ma effetto del frapporsi di un impedimento invisibile... Ed avrebbe quindi subito cercato di conoscere la natura di quell'intoppo e tentato poi d'allontanarlo oppure di sorpassarlo. Ed a ciò sarebbe stato sufficiente anche la cognizione di un animale più sviluppato. In generale però il carattere di distinzione tra il modo di agire e di riflettere degli animali e dell'uomo sta in ciò che gli animali di fronte a situazioni e casi complessi reagiscono mediante induzioni ed operazioni stereotipe. Il ragionare e l'agire dell'uomo è più maneggevole: egli scompone il fatto nei suoi fattori essenziali e lo separa dalle casuali circostanze, e così egli riesce a distinguere ciò che è conseguenza chiara e costante dalle combinazioni fortuite e transitorie.

È evidente che questa facoltà dell'uomo coincide con quella del pensiero astratto, la quale viene considerata come la differenza essenziale del ragionamento umano da quello animale. L'essenza del pensiero astratto sta nella scomposizione delle percezioni complesse ; essa consiste nell'organizzazione interna della percezione : analisi e sintesi, sono i due aspetti del processo, le singole parti della percezione vengono separate nell'intelletto e poi di nuovo collegate nel giudizio. Il sasso pesante affonda nell'acqua ; il legno umido non brucia. Un giudizio così semplice presuppone un lavoro intellettuale immenso. L'occhio dell'uomo non vede più di quello dell'animale, ma ciò che nella coscienza dell'animale rimane come un complesso confuso, nell'intelligenza umana si risolve in una serie di componenti che dalla stessa intelligenza vengono poi radunati in un sistema unico. Essa separa la cosa in sè dalle sue qualità, dal suo moto nel quale a sua volta prende a considerare la velocità, la direzione. Raduna in seguito in un solo giudizio tutti questi momenti, dando a ciascuno un determinato posto. Evidentemente soltanto per mezzo dell'organizzazione della percezione, la quale presuppone l'analisi critica, è diventata possibile la conoscenza delle leggi naturali.

Anzitutto, dopo che nella percezione di un corpo in movimento venne separata la sostanza immutabile dal procedimento transitorio del moto e questo separato di nuovo dalla sua direzione, allora la ragione può giungere alla conoscenza della legge di gravitazione, come a quella di immutabilità. Il grande lavoro compiuto dallo spirito umano che lo rese abile all'indagine scientifica delle cose fu appunto la creazione di quel sistema di concetti e categorie, che nella parola ha la sua espressione oggettiva, e la comune formulazione della realtà, cui risponde l'articolazione verbale. Adesso in pochi anni ciascuno di noi a mezzo della parola coglie già senza fatica il frutto del lavoro di innumerevoli generazioni, e poi in qualche decina d'anni passati nello insegnamento della scienza si appropria quel grado di perfezione che questo sistema di concetti ha raggiunto mediante il pensiero scientifico.

Se ora si vuole sapere quali siano le condizioni di sviluppo delle facoltà teoretiche nell'uomo, è necessario ch'esse siano ricercate nel suo stato reale psicofisico.

Una parte importantissima ha a questo riguardo la mano. Gli organi dei sensi dell'uomo non si può dire certo che siano superiori a quelli degli animali, però nella mano l'uomo possiede uno strumento mera-

viglioso di ricerca. Essa separa ed unisce nel mondo le cose e le qualità : essa dà a un corpo forma, posizione, moto, colore. Si osservi invece come si trovano impotenti i quadrupedi dinanzi alle cose, non possedendo che un semplice strumento : i denti. Questa analisi e sintesi pratica che la mano esercita sopra le cose, si ripete nell'analisi e sintesi che la ragione esercita sulle cognizioni sensitive. Agli strumenti della mano corrispondono i concetti della ragione. Giustamente si è considerato come differenza caratteristica tra l'uomo e l'animale il fatto che egli si forma degli strumenti e pensa con dei concetti.

L'attività dell'uomo in rapporto a quelle conoscenze sensibili, che gli animali ricevono solo passivamente, trova la sua origine e possibilità nell'attività della mano, la quale incessantemente si esercita sopra i fenomeni mediante l'esperienza. L'esperimento dello studioso naturalista non è altro che un perfezionamento dei primi tentativi fatti dalla mano del fanciullo. E chi dalla fanciullezza non si è in tal guisa esercitato colla mano intorno alle cose, nella sua vita non riuscirà ad averne una conoscenza, anche se mandasse a memoria un mondo di cose stampate.

Ritornando ora alla nostra prima considerazione, noi affermiamo che dal punto di vista della teoria dello sviluppo non si può dare alcuna *apriorità* assoluta di quelle funzioni. A guisa degli occhi, delle orecchie, del cervello, lo spazio, il tempo, le categorie si sono formate nel corso dello sviluppo. Presentemente essi sono parte dell'essere reale ereditario dell'individuo, in un certo senso almeno, nella stessa guisa che l'intero sistema del ragionamento per concetti, tramandato mediante la parola, dev'essere computato nel retaggio storico di ogni individuo, il quale sente di esserne in possesso appena mette in esercizio l'attività mentale, e forma per così dire l'ingrediente *a priori* di quella conoscenza, che nel corso della vita andrà acquistando. E non v'ha dubbio che il suo modo di concepire l'universo è determinato da questo ingrediente *a priori* : egli percepisce colle sopravvenienti forme di conoscenza sensibile e forme logiche ciò che la sua intelligenza gli offre. D'altro lato noi non dobbiamo certamente credere che questo retaggio spirituale sia *a priori* nel senso che esso venga a completare la natura dell'intelligenza a guisa d'un sistema assoluto e con forme fatte senza alcun rapporto colla realtà in sè. Ma piuttosto diremo che a quella guisa che gli organi di un essere vivente sono formati in modo rispondente al bisogno dell'ambiente, così dev'essere avvenuto di quell'importantissimo e delicatissimo organo che è l'intelligenza.

Come i piedi a palma potevano formarsi soltanto in un luogo acquoso, le orecchie in un luogo ove si trasmettevano onde sonore, così le forme interne della nostra percezione e del nostro ragionamento potevano sorgere soltanto in un mondo come il nostro. Certamente in questo caso noi non possiamo, come presso gli animali palmati, far notare la corrispondenza, noi non possiamo uscire dal nostro mondo di percezione per paragonarlo col mondo reale, ma se noi crediamo che l'intelligenza e il soggetto si svolgono in un mondo reale, non possiamo fare a meno di ammettere la cooperazione di questo mondo nelle formazioni della intelligenza.

Concludendo.

Kant non ha raggiunto il suo scopo di voler dimostrare la possibilità della cognizione di fatti per mezzo della pura ragione ; con ciò cade pure la possibilità di giudizi generali e necessari. A questo riguardo bisogna confessar che ha ragione l'empirismo di Hume. Però l'ideologia kantiana contiene una serie di elementi preziosi e duraturi ch'io voglio far notare brevemente.

Essi ci imprimono prima di tutto la verità che il sapere non è una raccolta di impressioni, ma un prodotto dell'attività spontanea del soggetto. L'empirismo tende ad un equivoco. Esso concepisce l'anima come un foglio di carta bianca ove le cose vengono impresse per mezzo dei sensi. Questo modo di vedere, proprio del materialismo sensualistico dell'antichità, si trasmette fino a noi per mezzo di teorie sensualistiche ed empiriche. Anche Hume non è libero da questo pregiudizio. Kant ha il merito di avere dimostrato la completa impotenza di una tale teoria. Nel nostro sapere non esiste nulla che, essendo assolutamente a noi esterno, penetri nell'anima. Già la pura sensazione di luce, di suono e di gusto non viene dall'esterno, ma è prodotta dal soggetto nell'incontro coll'ambiente e rimane in esso come un proprio prodotto.

Kant presuppone tutto ciò come universalmente riconosciuto, e poi aggiunge che anche le forme generali del mondo sensitivo percettivo come spazio e tempo sono ordinamenti spontanei soggettivi, nè sono delle impressioni prodotte dall'esterno da uno spazio vuoto o da un tempo per sè esistenti. La loro realtà consiste tutta nella funzione vitale del soggetto, il quale sa abbracciare una molteplicità di elementi conoscibili e comporli in unità.

E qui non dobbiamo pensare che la realtà per sè sussistente, colla quale il soggetto ha un solo rapporto di origine, non ulteriormente

definibile, sia dessa la causa immediata e prossima di una tal forma di concezione del soggetto stesso ; noi possiamo ascriverla ai suoi caratteri d'intelligibilità, a cui corrispondono le nostre forme della conoscenza ma anche queste forme della conoscenza non sono impressioni, bensì creazioni del soggetto. Dal che consegue, che anche gli oggetti del mondo esteriore sono una creazione del soggetto : i corpi ed i loro movimenti sono fenomeni.

Ancor più evidente appare questo modo di pensare, quando si tratti di concetti. Un concetto non è una raccolta di impressioni, od una figura complessa, nella quale i tratti salienti prendono risalto ed i secondari si confondono, come accade in una lastra fotografica, sulla quale vengano ripetutamente impressi gli stessi oggetti. Il concetto esiste solo come funzione vitale dell'intendimento di una molteplicità di percezioni sensitive. La cosa è di tutta evidenza quando si tratta di concetti generali : si potrà forse credere che il concetto di mela sia stato impresso passivamente nella memoria a guisa di fotografia, con caratteri comuni, quantunque non sia cosa facile il realizzare un ritratto comune a mele grandi e piccole, rosse e verdi, rotonde ed angolose. Ma se ciò presenta già una difficoltà, egli appare ancor più evidente essere impossibile la formazione di un ritratto comune a tutti i frutti in generale, un ritratto dal quale mele e ciliegie, noci e fichi siano rappresentati sotto un'unica forma. Come pensare il ritratto comune di un frutto, di un corpo, di una cosa qualsiasi, la forma comune rappresentativa del colore, della figura, della grandezza, della velocità, della direzione, dell'unità, della molteplicità, della realtà, della possibilità, ecc. ! Egli è chiaro che concetti di tal fatta non possono essere formati mediante qualsiasi tipo di processo fotografico ; essi non hanno quindi forma alcuna di figure sensibili, ma consistono nell'attività stessa del comprendere e dell'operare con una molteplicità di possibili percezioni, dove la parola od un altro segno sostituiscono in certo senso la rappresentazione sensibile. È dunque evidente che senza le percezioni sensibili non sono possibili tali concetti, la cui importanza sta tutta in ciò, che mediante loro noi possiamo conoscere e regolare le percezioni sensibili.

Diciamo dunque che ogni conoscenza è attività del soggetto e che come tale essa è *a priori*. *A priori* non però quasi sia un procedimento interiore assoluto senza rapporto qualsiasi, poichè anche l'attività mentale come ogni altra è condizionata dalla natura delle cose verso

le quali è diretta. Ogni sensazione è attività del soggetto, alla quale esso viene provocato dall'ambiente ; lo stimolo esterno coopera a determinare la qualità della sensazione, la quale a sua volta serve di stimolo così che il soggetto è provocato all'atto della concezione, dalla quale il soggetto procede alla procreazione del sistema concettuale. Si può quindi anche dire che ogni cognizione è *a posteriori* : il che vale tanto per le più alte categorie quanto per le sensazioni più semplici.

Questo è in fondo anche il pensiero di Kant : in ogni atto di qualsiasi reale conoscenza si danno due elementi, uno *a priori*, l'altro *a posteriori* : percezioni e concetti presi senza vicendevole rapporto sono cose senza senso e senza valore. Fu la preoccupazione di salvare la generalità e necessità di certe proposizioni, quali i principii sintetici della ragione pura, col loro valore oggettivo, che indusse Kant ad insistere sulla apriorità pura ed assoluta di certi elementi.

Un'altra cosa rimane stabilita ed è che unitamente a Kant ed a tutti i razionalisti, risalendo fino ai primi filosofi della Grecia, si dovrà concludere che il sapere scientifico viene non dai sensi, ma dalla ragione : esso non è il prodotto della conoscenza sensitiva, ma del pensiero astratto. Su questo rapporto l'empirismo filosofico non abbisogna di ammaestramento. Hume e J. St. Mill seppero bene qual'era l'ufficio dei sensi nella scienza e quale quello del pensiero. Se essi avessero opinato che occhi ed orecchi erano gli strumenti proprii della conoscenza scientifica certamente non avrebbero composto nè una teoria della conoscenza, come fece Hume, nè un sistema del metodo induttivo come ha fatto St. Mill. Anche Bacone fu empirista, ma certo non nel senso notato sopra. Al contrario egli fa rimarcare come non tutto è fatto quando si è provveduto ad una raccolta di sensazioni : evidentemente questo è da farsi, ma la *vera inductio*, ossia il vero lavoro scientifico viene in seguito. La cattiva induzione, la *inductio per enumerationem simplicem*, si accontenta di raccogliere alcuni casi per dedurne tosto una legge generale. Il risultato che Bacone pensa di aver ottenuto è la scoperta di un metodo di formazione di giudizi realmente generale in base ad osservazioni particolari, di un metodo cioè valevole a produrre la conoscenza scientifica. Si potrà dubitare s'egli abbia raggiunto lo scopo, ma certamente egli comprese bene il suo compito.

In verità soltanto un pensiero superficiale può ritenere che la conoscenza scientifica sia generata dalla sensazione. Non l'opera dei sensi,

ma il lavoro del pensiero hanno fatto di Copernico il fondatore della astronomia moderna, e di Galileo il fondatore della scienza naturale. Piuttosto potremmo dire con Platone, che poterono giungere alla verità solo sopprimendo le apparenze sensibili. Certo la concezione geocentrica e la distinzione aristotelica fra corpi leggeri e pesanti, di cui quelli hanno tendenza all'alto e questi in basso in ragione diretta della loro leggerezza o pesantezza, appariscono ai sensi ed a chi è legato alle impressioni sensibili assai più chiare ed evidenti di quanto possa apparire l'insegnamento della nuova scienza. Ciò è dimostrato dalla esperienza quotidiana. Le nuove e più chiare e profonde visioni sono il risultato del pensiero che si volge sulle conoscenze sensibili e di loro si serve come di oggetti di osservazione. Il pensiero scompone i movimenti svariati dell'ascendere e del cadere, quei movimenti che l'antica fisica vincolata alla pura sensazione accoglierà senz'altro come fatti assoluti; così essa spiega il moto reale di un corpo urtato mediante l'azione simultanea della forza d'inerzia e dell'ostacolo, che deve sorpassare: spiega il moto di caduta sia che si presenti nel fenomeno come movimento verso l'alto, oppure come movimento verso il basso, mediante l'azione simultanea della forza di gravitazione universale e di inerzia e la tendenza statica del corpo medio. In tal modo Newton spiegava i movimenti celesti, riducendoli cioè all'azione combinata di un moto originario tangenziale e della tendenza di gravitazione. Anche qui l'antica cosmologia non fece che formulare l'apparenza sensibile tale e quale essa si presentava così: il moto dei corpi celesti è un moto circolare semplice, uniforme ed eterno.

La scienza dunque si presenta come l'opera del pensiero riflesso che si libera dai vincoli della conoscenza sensibile, mentre questa non è considerata che come un momento necessario sì, ma affatto secondario nel lavoro di osservazione ed sperimentazione che il pensiero compie sopra di essa.

Quanto più la scienza progredisce, tanto più diminuisce l'importanza della sensazione. Questo fatto è molto visibile nelle scienze biologiche. La fisiologia e l'evoluzionismo hanno incominciato a trasformare le antiche scienze descrittive, che raccoglievano le conoscenze sensibili, in sistemi teorici. Così si può dire della teoria di Darwin, che essa è antisensualista, nel significato che Kant attribuisce alla teoria di Copernico. Essa smentisce l'asserto della sensazione che dice il tipo della specie essere costante.

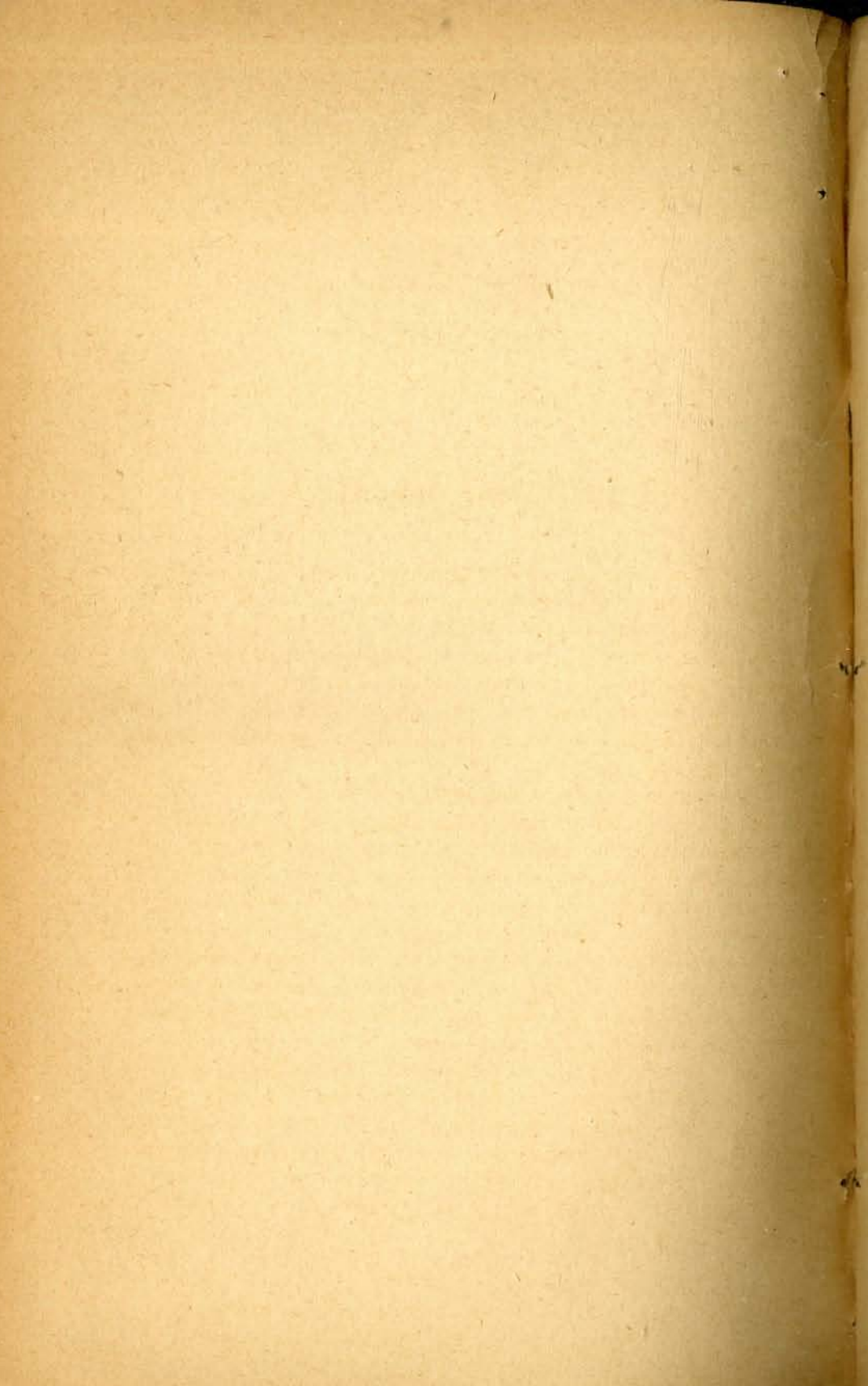
Una consimile tendenza a trasformare il complesso delle sensazioni in un sistema di verità determinate appare anche nella storia : lo studio delle leggi economiche ha aperta la nuova via, ed il loro influsso nella formazione delle scienze storiche andò sempre più ingrandendo. Or le leggi dell'economia razionale sono un ritrovato del pensiero deduttivo, non un risultato dell'agglomeramento di sensazioni. E si può aggiungere che l'indagine storica non arriva alle sue conclusioni mediante un accumulamento di testimonianze : poichè le testimonianze nulla insegnano a chi *a priori* già non conosce il fatto ; chi infatti non sa di qual cosa si fa ricerca, certo nulla conclude, e le fonti storiche non hanno per lui alcun significato, non produrranno invece che una confusione di racconti ed opinioni sconclusionate. Solamente chi già conosce di che cosa si tratta può costruire una ricerca, onde giustamente dice il vecchio Eraclito : « Non dalle molte cose sapute si riconosce l'uomo sapiente ».

Arriviamo finalmente al punto che forma il punto critico della filosofia kantiana. *La conoscenza è una funzione del soggetto, ma non la sola e la più importante.* Essa ci è data come orientamento pratico nel mondo e per questo essa è sufficiente. Ma essa non può pervenire alla penetrazione intima dell'essere, non può farsi un concetto adeguato del mondo. Hume e Kant sono in ciò d'accordo che una conoscenza assoluta dell'essere è impossibile. Ciò fu già un errore dell'antico razionalismo e dogmatismo. Perciò esso fu nello stesso tempo intellettualistico. Il razionalismo dogmatico vide nella conoscenza la dignità umana e lo scopo finale della vita. Kant combatte colla sua filosofia questo intellettualismo che conduce all'orgoglio speculativo della teologia e della filosofia della scuola. Egli dimostra colla sua critica distruggitrice che non esiste una conoscenza vera e speculativa del soprasensibile. L'esistenza di un mondo soprasensibile, *mundus intelligibilis*, al di là del *mundus sensibilis*, non può venir messo in dubbio. Noi però non possiamo trasportarci in quel mondo per mezzo di una conoscenza veramente scientifica. La riflessione critica fa vedere che una conoscenza veramente scientifica non è mai separata dall'esperienza.

Questa debolezza della ragione speculativa dona importanza alla ragione pratica. Essa prende la direzione nel campo della filosofia. Con essa arriviamo noi veramente al concetto di filosofia nel suo più alto significato ; filosofia nel suo significato universale in opposizione a filosofia nel significato della scuola : come sistema dogmatico di meta-

isica oppure riflessione critica sopra dati sistemi. La dignità dell'uomo non sta nella conoscenza ma nella volontà. Qui stanno le radici più profonde della nostra natura: nella coscienza della legge morale noi ci accorgiamo di esse. Nella certezza immediata di appartenere alla realtà con la parte più intima del nostro essere, sorge la fede in un ordine assoluto morale, del quale la natura tutta è un riflesso. Nella religione poi lo spirito stabilisce quello che per lui è il bene supremo, l'essenza intima dell'essere; abbraccia la realtà come realizzazione di uno scopo, come un campo dell'attività divina. È falso il credere di poter dimostrare la fede e di imporla alla ragione, come vorrebbe pretendere la filosofia scolastica. Questo dogmatismo positivo fa sempre nascere come reazione il dogmatismo negativo dell'ateismo materialistico. La filosofia critica mette in evidenza l'impossibilità del dogmatismo sia positivo che negativo. In questo modo esso fonda la possibilità di una fede, che senza dimostrazioni teoriche rappresenta nello spirito la parte volitiva, operativa, e creatrice dei valori.

Io non potrei vivere in un mondo che fosse come una macchina senza senso e senza anima; quindi credo che essa sia la rivelazione di una sapienza assoluta e di un bene sommo, anche se i miei occhi non lo vedono e la mia ragione non lo comprende.



APPENDICE

I problemi dell'etica.

È un fatto che l'uomo viene determinato ad operare da motivi che hanno l'aspetto di uno scopo, rappresentano cioè un bene da conseguirsi mediante il solo operare. Così nasce la questione: Qual'è l'ultimo scopo ossia il bene sommo? L'edonismo risponde: *il piacere*. Ad esso un'altra concezione corrisponde, che non in sensazioni soggettive fa consistere il sommo bene, ma in un contenuto oggettivo della vita, ossia in un dispendio speciale delle energie personali. Mi sia permesso di definire questa opinione: *energismo*.

Gli uomini esprimono giudizi sopra il modo di operare proprio e quello altrui, per mezzo delle parole: *buono, cattivo*. Le azioni e le intenzioni di un uomo suscitano nello spettatore sentimenti di compiacimento e di disgusto. Se questi sentimenti diventano abituali, si mutano in sentimenti di venerazione e disprezzo. Se essi si riferiscono al proprio io e alla vita passata, si chiamano pentimento e rimorso, oppure contentezza e pace interiore. Di fronte al futuro nasce il sentimento del dovere. L'intero aspetto del nostro essere per mezzo del quale noi giudicando noi stessi veniamo a considerarci siccome esseri volenti ed operanti, si chiama *coscienza*.

Qui si presenta il problema: Donde viene che il giudizio dell'utilità o non utilità di una cosa, che dapprima non si presentava come affatto indipendente, riceva la sua determinazione? E quale è la norma per giudicare del valore morale delle intenzioni e delle azioni? A questa domanda si dà ancora una doppia risposta:

1. La norma del valore morale è la legge morale che ognuno porta in sè stesso. Buona è quell'azione nella quale la volontà viene determinata secondo la norma della legge morale.

2. Misura del valore morale è l'efficacia dell'azione per il bene di tutti quelli ai quali l'effetto si estende. Qui sta la differenza della filosofia morale formalistica e teleologica.

§ 1. — *Edonismo ed empirismo.*

In queste due parole sta la differenza fondamentale della filosofia morale greca. Aristippo ed Epicuro sono seguaci dell'edonismo; Platone, Aristotele e la Stoa, dell'energismo. Nella filosofia moderna sono seguaci dell'edonismo soprattutto i partigiani dell'empirismo inglese e della psicologia analitica. I. Bentham e James Mill sono i migliori rappresentanti. Secondo essi l'analisi psicologica fa vedere che ogni operare viene, senza eccezione, determinato dal motivo di cercare il piacere e sfuggire il dolore.

Rappresentano in diversa maniera l'energismo: Hobbes, Spinoza, Shaftesbury, Leibniz e Wolff.

Conservazione della propria personalità e relativo sviluppo; libertà dell'*io* ragionevole nel vero ragionamento; sviluppo armonico di tutte le energie; perfezione; ecco le formule di questa teoria. Ultimamente ha aderito a questa tendenza anche la filosofia morale evoluzionistica. Lo scopo finale di ogni vita e di ogni impulso è un tipo ideale di vita e la sua applicazione. È mia opinione che la verità stia dalla parte dell'energismo. La psicologia analitica erra quando sostiene che l'immagine del piacere (*idea of pleasure*) sia ovunque il motivo determinante. La teoria della volontà, la quale ritiene che il volere sia prodotto dalla esperienza di sensazioni piacevoli o spiacevoli, è falsa. Questa teoria suppone che siano questi sentimenti che creano lo stimolo. Ma in verità lo stimolo è antecedente alla sensazione di piacere o dolore, perchè la sensazione di piacere non è che la soddisfazione dello stimolo, e il dolore è l'impedimento di esso. Perciò diremo noi con una formula generale: Lo scopo a cui è diretta la volontà non consiste in un massimo di sensazioni di piacere, ma nell'esercizio di quelle energie vitali dalle quali essa è accompagnata.

Nell'uomo la vita intellettuale e morale forma il centro di tutta la sua attività. *Ne segue che lo sviluppo e l'esercizio delle energie intellettuali e morali è il vero scopo della volontà umana.* Ma una volontà umana non sta mai isolata, ma è sempre un membro della vita storica di un popolo. Ogni uomo si propone, secondo l'ambiente in cui vive, un determinato ideale di vita. Al raggiungimento di questo scopo segue un sentimento di soddisfazione, mentre il disgusto è l'effetto necessario dell'insuccesso.

Scopo dell'etica sarà dunque quello di esporre a larghi tratti il contenuto della vita umana secondo la sua natura. È evidente che essa non può esporre questo in concreto. Ciò appartiene in certo senso all'arte. La scienza si limita in certo senso a descrivere le forme generali dentro le quali soltanto è possibile una vita umana perfetta nel senso che soddisfi alla sua volontà e rechi una pace duratura. Ciò ha luogo nella teoria delle virtù e dei doveri che non sono gli stessi per tutti i tempi e tutti i popoli. Il rapporto adunque dell'etica colla vita è analogo a quello della grammatica colla lingua, dell'estetica coll'arte, della dietetica colla vita corporale. Esso descrive le forme del possibile e dell'accettabile, lasciando però gran campo alla libera attività. Il perfetto è come il bello, non un tipo unico, ma una molteplicità infinita di perfezioni individuali. Per ciò che riguarda direttamente il cattivo, il male, l'etica lo concepirà come la dietetica medica concepisce i disturbi e le debolezze dell'organismo.

L'etica riferirà il male e lo farà dipendere non dalla volontà stessa quanto dalle circostanze sfavorevoli in cui questa si è trovata. Essa farà vedere che il male non è voluto anche dall'uomo malvagio, come del resto viene dimostrato dal rimorso interiore, dal quale il male è costantemente accompagnato; ed il rimorso altro non è che la reazione della volontà o coscienza profonda contro i moti momentanei o contro quelle parti dello stimolo vitale che sono ipertrofizzate nel loro sviluppo, le quali così fanno ad essa violenza. Con ciò è già stabilito il processo dietetico: togliere di mezzo le circostanze sfavorevoli e aiutare la buona volontà a trionfare.

2. — Noi passiamo ora a trattare della filosofia morale teleologica e formalistica. La prima predomina nella filosofia greca. Tutti sono d'accordo nell'asserire che il valore morale di un'azione è dato dagli effetti che essa reca. Tutti concepiscono l'etica dal punto di vista del sommo bene che consiste nell'eudemonia. La filosofia morale cri-

stiana propende piuttosto per una filosofia morale formalistica. Il bene e il male viene determinato dalla relazione dell'azione con una legge assoluta: la legge divina, di cui è depositaria la Chiesa. La filosofia moderna ritorna nella prima epoca al concetto teleologico. Esso viene difeso da Spinoza, Wolff, Shaftesbury e Hume. Con Kant nasce una forte reazione contro la morale eudemonistica in favore di quella formalistica. Nella filosofia tedesca essa si trasmette fino ai nostri giorni.

In verità la morale formalistica si presenta con una grande evidenza: un'azione è buona o cattiva non in ragione dell'effetto, ma in sè e per sè. La menzogna e l'inganno sono cattive in sè stesse senza riguardo alle loro conseguenze: così pure la giustizia e il dominio di sè stesso sono cose buone in sè. Per parlare con Kant: una buona volontà è l'unica cosa ch'è buona in sè e per sè.

Essa ha un valore assoluto affatto indipendente da ciò che ha potuto realizzare nel mondo.

La considerazione è buona, ma non basta. Si dice che l'agire rettamente è bene, mentre l'agire ingiustamente è male qualunque siano le conseguenze dell'operare: è l'intenzione, non l'effetto che decide. Or questo sta bene. Ma allora, quando le azioni di un uomo non avranno o non potranno avere conseguenza alcuna per rapporto ad altri, non si potrà più far questione di giusto o di ingiusto? No certamente. Ed allora il valore dell'azione sarà totalmente indipendente dai suoi effetti? Si potrà ancora chiamare cattiva e riprovevole l'ingiustizia, se essa riescisse sempre, benchè non di sua natura, a vantaggio degli interessati? E se fosse proprio della menzogna il riescire di aiuto all'ingannato e di vantaggio anche morale al mentitore si potrebbe ancora dire: la menzogna è male? E sarebbe questo giudizio a guisa di una proposizione assiomatica o di un giudizio di conoscenza immediata di cui non può essere data ragione alcuna? O è possibile dare la ragione, ed il perchè è meglio essere ponderato e prudente, giusto e veritiero, tranquillo e benevolente piuttosto del loro contrario?

Io penso che la ragione esista e che sia quella che l'esperienza universale esprime con detti svariati ed innumerevoli: Menzogna, ingiustizia e prepotenza sono la rovina dell'uomo, tanto dell'individuo come dei popoli, mentre la giustizia e la prudenza sono la via della salute. Insomma il concedere che le azioni hanno delle conseguenze, e poi il negare che dette conseguenze ne determinano il valore, è la stessa cosa che dire a guisa dei teleofobi: Noi vediamo perchè abbiamo gli occhi;

ma noi non abbiamo gli occhi per vedere. Così nel caso nostro : la virtù è sostegno della vita, il vizio è distruzione, ma tali conseguenze non sono la misura, la norma del loro valore.

È quindi compito dell'etica il perfezionare la concezione teleologica e mostrare come la virtù conservi e favorggi la vita spirituale dell'uomo mentre il vizio la impedisce e la distrugge. L'onestà sotto qualsiasi forma si consideri è sempre cosa buona, mentre il latrocinio è sempre cosa cattiva, poichè il latrocinio danneggia la vita del derubato e poi ancora quella del ladro, e danneggia ancora la sicurezza della proprietà, donde ne segue l'impovertimento generale non solo, ma ancora la cessazione di ogni sviluppo più elevato dell'attività spirituale umana. Così la verità è un bene, la menzogna un male, perchè questa oltre ai danni particolari che produce, disturba la mutua fiducia che deve esistere tra gli uomini, la quale fiducia è condizione fondamentale della vita sociale umana. Così pure la violazione della fede coniugale e la libidine sono un male perchè sciupano la vita individuale e tendono alla distruzione della vita familiare, mentre il vivere puro e casto in parole ed in fatti è un bene, perchè conserva e favorisce tanto la vita fisica che la morale e spirituale. Così dicasi in ogni altro caso: certe azioni sono buone perchè tendono alla conservazione ed aumento dei beni vitali dell'uomo, mentre altre sono cattive e riprovevoli, perchè tendono alla distruzione delle condizioni richieste per una vita sana, bella e spiritualmente ricca dell'umanità. E poichè la prosperità ed il bene producono felicità, mentre il danno e la rovina generano dolore, si potrà dire che la virtù è la via alla felicità ed il vizio all'infelicità. Il piacere dunque, secondo il pensiero di Aristotele, consegue alla perfetta vita attiva come una conseguenza necessaria concomitante.

Onde evitare malintesi ed alterazioni del mio pensiero aggiungo alcuni schiarimenti.

La confusione che regna in questo campo deriva, secondo me, dal fatto che non si fa distinzione tra il doppio giudizio a cui ogni azione dona origine : il giudizio *soggettivo* sopra il valore morale della volontà che nell'azione si manifesta, e il giudizio sopra l'operazione in sè stessa. Questo giudizio lo si chiami *oggettivo*. Il primo si riferisce unicamente all'intenzione. Un'azione è buona moralmente se essa dipende da una buona volontà. Le sue conseguenze possono essere come esse vogliono. Ma il vero compito dell'etica sta piuttosto nel determinare il *valore oggettivo* delle operazioni. Orbene, questo valore oggettivo non dipende

dall'intenzione. Il ladrocinio di Crispino, per riferire una vecchia citazione della scuola, deriva da una buona volontà e in un certo senso può essere considerato siccome una buona azione, ma esso rappresenta anche un'operazione illecita, perchè il ladrocinio come tale è un'offesa alla proprietà privata. Senonchè si può osservare che il giudizio sopra l'intenzione soggettiva si basa sempre sopra un fondamento teleologico. Una buona volontà è buona perchè si dirige a qualche cosa di buono, ossia perchè ha la tendenza a regolare la condotta e l'azione, che hanno un valore oggettivo, cioè compie un lavoro di perfezione umana nella vita.

Faccio inoltre osservare che la norma di cui si serve la filosofia morale per giudicare le operazioni, non è e non può essere il motivo delle operazioni stesse. I motivi reali dell'operare sono simpatie, consuetudini, principii, scopi concreti determinati, idee di ciò che è dovere e convenienza. E così sarà sempre. L'intenzione generale di voler cooperare al benessere dell'umanità non sarà mai il motivo dell'operare. Essa non lo può essere anche per la ragione che noi non possiamo raffigurarci *in concreto* il benessere del genere umano, ed oltre a ciò perchè non è possibile calcolare in qual modo una determinata maniera di agire possa raggiungere quello scopo. Gli effetti di ciascuna azione si perdono nell'infinito; già le conseguenze dirette sfuggono al calcolo, ed ancora più le indirette: si pensi all'effetto prodotto mediante esempio, l'abitudine, la trasmissione ereditaria. Se prima di venire ad una risoluzione si volessero calcolare tutti gli effetti favorevoli o sfavorevoli dell'azione propria, non si concluderebbe più nulla. Di qui il procedere *piccio*: le azioni sono generalmente *reazioni automatiche*, che si producono senza tener molto calcolo delle circostanze: i momenti accennati, come simpatie ed abitudini, usanze e norme generali, sono decisivi nella modalità della reazione. Donde la grande importanza che ha nella vita l'esercizio di un giusto e ben regolato *automatismo*.

E qui si noti come gli enti collettivi, i popoli, procreino colla regolarità immanente propria agli esseri viventi organici, delle forme automatiche di reazione, che servono al compimento delle funzioni della loro vita e sono le *usanze*, sotto il qual nome sono comprese tutte le norme di agire e di condursi che legano gli individui di una nazione, non escluse le forme giuridiche della vita. Con ciò viene tolto agli individui il compito impossibile di calcolare tutte le possibili conseguenze del loro operare. Essi quindi agiscono a seconda delle *usanze* e del *diritto* e rimangono così liberati dall'incertezza del calcolo sulle proprie azioni

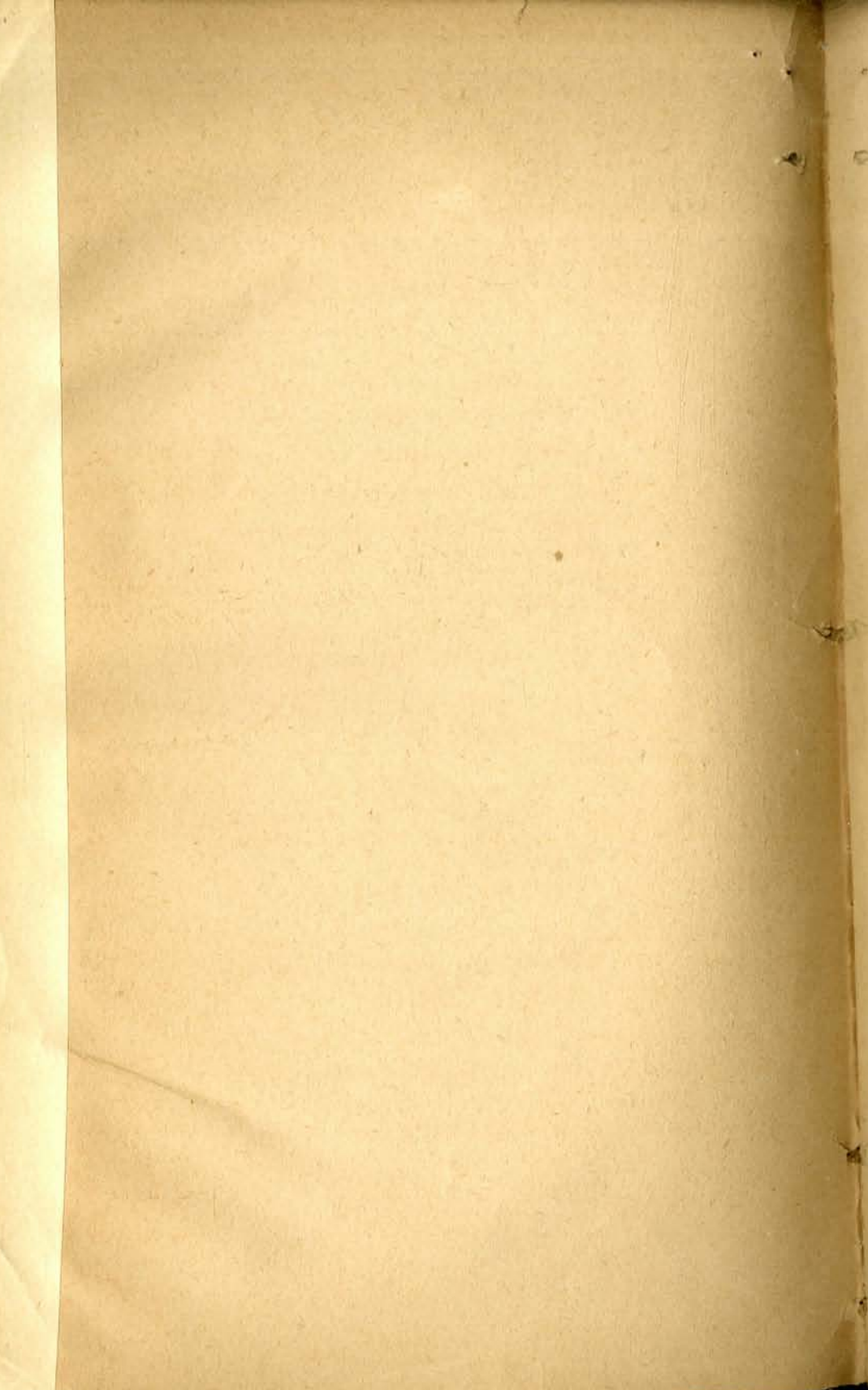
e loro conseguenze ; in tal modo essi avranno operato come un uomo retto e morale deve operare. A quella guisa che l'istinto negli animali supplisce la riflessione ed il calcolo circa ciò che è utile e necessario alla conservazione e sviluppo della vita, così avviene negli uomini per le *usanze*. Come in quelli l'attività generale della conservazione dell'individuo e della specie è regolata da forme automatiche ereditarie di reazione, così in questi essa è regolata dalle *usanze* formate mediante l'educazione sulla base di istinti ereditarii : colla differenza che negli uomini si trova originariamente la conoscenza della conformità dell'operare colle *usanze*, il che non avviene negli animali, i quali nulla sanno dell'istinto. L'uomo primitivo sa che l'usanza esiste, non conosce però la ragione del suo valore ; essa è in lui come oggetto, non come ripensamento soggettivo. È la riflessione, la quale nell'etica si presenta come conclusione, quella che per la prima conduce all'esame della necessità teleologica dell'*usanza*.

Ora possiamo stabilire la natura della coscienza. Originariamente la coscienza non è altro se non *la conoscenza dell'usanza*. L'individuo conosce quali sono le norme stabilite dall'*usanza* per i suoi rapporti coll'altro sesso. L'educazione, il giudizio della società, la legge, i precetti religiosi gli dicono come egli debba regolarsi. Questa norma del suo operare non è per lui qualche cosa di estraneo, perchè egli stesso coopera alla sua formazione e vuole che anche gli altri la riconoscano. Solamente in certi casi speciali e rari sorge tra questa norma ed i desideri momentanei di passioni isolate, disunione. In questo caso la norma si affaccia talmente chiara alla coscienza, da sembrare che questo contrasto tra dovere e inclinazione sia un carattere essenziale della moralità.

Ma in un grado superiore di sviluppo la coscienza prende una nuova forma, essa si confonde con un ideale di vita individuale corrispondente all'indole speciale della vita intellettuale, e in tal caso essa può anche venire in lotta coll'*usanza*.

In tutte le grandi epoche di riforma di vita etico-religiosa si è avverato questo fatto, che rappresenta il più difficile e tragico conflitto :

Entrare in campo per una moralità superiore a quella della morale in voga. Questa fu la battaglia combattuta da Gesù e da' suoi discepoli. *Usanza e legge, tempio e sabbato non sono essi il sommo bene ; superiore a tutti è il regno di Dio. Adunque chi partecipa al regno di Dio è superiore alla legge.*



INDICE

FEDERICO PAULSEN (NOTE BIOGRAFICHE DEL TRADUTTORE).	Pag. VII
PREFAZIONE DELL'AUTORE ALLA PRIMA EDIZIONE TEDESCA.	» XVII

INTRODUZIONE.

ESSENZA ED IMPORTANZA DELLA FILOSOFIA.

1) I rapporti della filosofia colla religione e colla mitologia	Pag. 3
2) I rapporti della filosofia colle scienze	» 13
3) I problemi fondamentali della filosofia	» 37

PRIMO LIBRO.

I PROBLEMI DELLA METAFISICA.

Capitolo I.

Il problema ontologico.

1) Orientamento storico	Pag. 47
2) Il Materialismo e le sue basi	» 53
3) Intorno alle conseguenze pratiche del materialismo	» 59
4) Critica del materialismo. La teoria parallelistica intorno ai rapporti fra i processi psichici e fisici	» 58
5) Conseguenze metafisiche della teoria parallelistica. Animazione universale	» 82
6) Psicologia intellettualistica e volontaristica. L'inconscio ...	» 101
7) Essenza dell'anima: concezione attualistica o sostanzialistica. La sede dell'anima nel corpo	» 112

Capitolo II.

Il problema cosmologico e teologico.

1) Fatti ed ipotesi	Pag. 125
2) La spiegazione atomistica della natura, e la teleologico-teistica	» 129

3) Critica dell'argomento teleologico	Pag. 136
4) La teoria dell'evoluzione	» 157
5) L'evoluzione nella vita spirituale-storica	» 168
6) Insostenibilità di una metafisica atomistica. L'idea dell'in- fluenza reciproca	» 180
7) Causalità e finalità	» 188
8) Il panteismo e l'anima del mondo	» 201
9) I rapporti del panteismo colla religione	» 210
10) Sviluppo storico dell'idea di Dio e del mondo	» 225
11) I rapporti fra scienza e fede	» 258

SECONDO LIBRO.

I PROBLEMI DELLA CONOSCENZA.

INTRODUZIONE.

Capitolo I.

Il problema dell'essere, ossia i rapporti fra conoscenza e realtà.

1) La concezione idealistica	Pag. 281
2) Ricostruzione della concezione realistica per rapporto al mondo psichico	» 288
3) La conoscenza del mondo esterno	» 304

Capitolo II.

Il problema dell'origine della conoscenza.

1) Il razionalismo	Pag. 313
2) L'empirismo	» 318
3) Il razionalismo formalistico di Kant	» 322
4) Valore critico della teoria della conoscenza di Kant	» 329

APPENDICE.

I problemi dell'etica	Pag. 349
-----------------------------	----------



580171

